RENOVACIÓN

Nº 62

REVISTA MENSUAL TEOLÓGICA Y DE OPINIÓN



R E N O V A C I Ó N

Editor: Emilio Lospitao
Web de la revista: http://revistarenovacion.es/Revista_Renovacion.html
Correspondencia: editorenovacion@gmail.com

Nº 62 - Octubre - 2018

Í N D I C E

P A R T I C I P A N

Jorge Alberto Montejo
Máximo García Ruiz
Alex Roig
Asoc. Teolg. Juan XXIII
José Manuel Glez. Campa
Luis García Pascual
Juan Antonio Estrada
José Comblín
Rafael Narbona
Féliz Benlliure Andrieux
Juan A. Monroy
Gerardo Oberman
Esteban López González
Héctor Benjamín Olea Cordero
Antonio Piñero
Renato Lings
Plutarco Bonilla Acosta
José Ignacio González Faus
Isabel Pavón
Julián Mellado
Alfonso Pérez Ranchal
Juan Larios
Alberto Pietrafesa

LA LEGITIMIDAD DE LAS CREENCIAS

LAS CREENCIAS, sobre todo las religiosas, por pertenecer al ámbito más personal, privado y subjetivo, son en principio legítimas en sí mismas y dignas de todo respeto. Pero solo en principio, porque habrá creencias que, por sus presuposiciones (dogmáticas) e implicaciones (en la vida), serán cuestionablemente legítimas.

Dicho esto, y sin subestimar la legitimidad que de entrada podamos otorgar a las creencias religiosas, la razón nos dice que debemos reflexionar sobre lo que ellas afirman en el contexto concreto de la cultura filosófica, científica y tecnológica en nuestro caso (sin obviar el cientismo, que no olvidamos). Sobre todo cuando los axiomas de dichas creencias corresponden a una cosmovisión precientífica y mítica. Hoy disponemos de conocimientos definitivos a pesar de la provisionalidad de las investigaciones científicas. Por ejemplo, hemos distinguido la astronomía de la astrología (que en la antigüedad era una misma disciplina); y sabemos con absoluta certeza que es la Tierra la que gira alrededor del Sol y no al contrario como explícitamente afirman los textos sagrados (Josué 10:12-13, por ej.). Gracias a los amplios conocimientos que tenemos de la naturaleza de las cosas, manejamos sofisticadas y asombrosas tecnologías que nos permiten tener un gran dominio sobre muy diferentes disciplinas: la medicina, la cosmología y la meteorología, por citar solo estas tres.

Pues bien, estos conocimientos abarcantes de nuestra realidad nos han abierto una nueva cosmovisión del mundo que afecta irreversiblemente a la teología y, por lo tanto, a las creencias religiosas. Es decir, dichos conocimientos nos instan a cuestionar cualquier tipo de creencia, por muy legítima que esta sea. Ya no podemos dejar insertado en nuestro imaginario colectivo religioso el concepto de que la lluvia está causada por una intervención directa de Dios, como una bendición prometida (la lluvia a veces produce estragos), ni tampoco que los huracanes, los tornados…, en definitiva las desgracias naturales, sean causadas por una intervención divina como castigo. Esta clase de "creencias" son nefastas y alienantes, producto de la ignorancia. No son dignas de respeto alguno.

Lo que queremos decir es que –aunque legítimas cuando no supongan agravios y sufrimientos al prójimo– las creencias no poseen –no tienen por qué poseer– un valor absoluto y fijo para siempre; aunque lo diga un texto sagrado o una declaración dogmática eclesial de cualquier signo. Solo hay que ser un poco reflexivo para caer en la cuenta de que las creencias –por ser eso: ¡creencias!–, pueden y deben ser razonadas, cuestionadas…, y cambiadas cuando proceda sin merecer subestima alguna por ello y muchos menos criminalizar judicialmente a quienes las cuestionen. En este sentido, la Modernidad favoreció que se hiciera una catarsis filosófica, científica y teológica a partir de los siglos XVIII-XIX hasta nuestros días. Esta catarsis nos ha llevado a repensar muchas creencias religiosas, que ya son inviables: no existe un mundo con tres plantas (cielo, tierra, infierno), por ejemplo; y, por lo tanto, nadie ascendió al cielo "en cuerpo y alma" (¡son dogmas de fe privados!). La incuestionabilidad de ciertas creencias no tiene nada que ver con la espiritualidad que nos humaniza, sino con la superstición y el fanatismo.

Antropológicamente hablando, al *homo religiosus* le precedió el *homo sapiens*. El sentido de trascendencia que adquirió el *homo sapiens* le llevó primero e inevitablemente al sentido de la espiritualidad, y como consecuencia de ello fue emergiendo en él el sentido religioso (mediante la religión institucionalizada). Fue la religión institucionalizada lo que le impuso una serie de creencias (dogmas), mayormente míticas, de las que se nutre la religión. Por el contrario, la filosofía fue la esquina donde la razón y el *homo sapiens* se dieron cita. El fruto de aquella cita ya lo conocemos: la ciencia moderna. Los fundamentalismos, concretamente los religiosos, son una vuelta al *homo religiosus*, o sea, una vuelta a la caverna. Las creencias pueden ser legítimas, sí; pero, después de lo que sabemos, mantenerlas sin racionalidad alguna, pertenece a una época de superstición e ignorancia ya pasada. ***R***

ÁGORA FILOSÓFICA

SOBRE EL DRAMA DE LA CONDICIÓN HUMANA

Sors est sua quique ferenda
(Cada uno ha de soportar pacientemente su suerte)

***Marco Manilio**. Astronomicom. Lib. IV, v. 22.*

Por
Jorge Alberto Montejo

Licenciado en Pedagogía y Filosofía y C.C. de la Educación. Estudioso de las Religiones Comparadas.

QUE VIVIMOS EN UN MUNDO caótico, confuso y contradictorio es un hecho más que evidente y claramente contrastable y verificable. Todo esto nos hace pensar en que la vida, la existencia humana, es todo un cúmulo de sucesos y aconteceres imprevisibles donde casi nada es como parece o se nos presenta.

Efectivamente, nuestro discurrir en la existencia terrenal nos lleva con demasiada frecuencia por vericuetos impredecibles y muchas veces antagónicos. Lo mismo la vida nos sonríe que nos conduce a un callejón angustioso sin aparente salida. Y esto nos aturde y confunde de manera inesperada. Nuestro fluir, que diría **Krishnamurti**, nos lleva a la búsqueda de nuevos horizontes llenos de ilusión y esperanza pero también de conmoción y sorpresa que limitan nuestra libertad interior. Lo que hoy nos puede llenar de alegría mañana se puede tornar en desilusión, frustración y desencanto. Parece que este fluir forma parte de nuestra propia naturaleza imperfecta. Y todo esto se agudiza cuando analizamos el mundo en que vivimos con sus contradicciones, absurdos y demás sinsentidos.

La curiosa paradoja de todo el acontecer del *drama* que nos acompaña en nuestro devenir existencial viene dada por el hecho de que apenas nada sabemos de nuestro acontecer y menos aún del destino que nos espera de manera más inmediata o lejana. Y es que aquí nos topamos con el misterio de nuestra existencia; misterio del que solo podemos tener un cierto acercamiento a él si estamos dispuestos verdaderamente a indagar, a investigar sobre la existencia humana. Como seres racionales que somos parece evidente que en un momento u otro de nuestra vida nos paramos a pensar sobre el sentido de la propia existencia y el porqué de la misma.

Las posibles respuestas a las interrogantes que plantea la vida misma implican unas reacciones determinadas en la inmensa mayoría de individuos. En efecto, desde aquellos que no



(Foto: allevents.in)

quieren saber nada por temor a encontrarse con alguna posible respuesta inquietante, hasta aquellos otros que van por la vida pretendiendo hacer creer que lo saben todo acerca de la misma cuando en realidad son unos perfectos ignorantes del acontecer humano de la existencia. Pero todavía está el pelotón de aquellos que creen saber algo de los recovecos de la vida humana y su devenir pero no aciertan a decir exactamente el qué y es por lo que quedan con las ganas de descubrir algo dada su curiosidad. Hay también un amplio grupo de individuos que piensan que intentar descifrar, aunque sea solo parcialmente, los misterios de la existencia humana les puede acarrear complicaciones y prefieren seguir sus anodinas vidas como si nada. Y por último nos topamos con ese reducido número de personas que conocedoras de las limitaciones de su saber, al más puro estilo socrático, pretenden con humildad ir por la vida intentando descubrir los misterios de la misma.

El caso es que, indistintamente del grupo en el que nos encontremos de los anteriormente mencionados, podemos decir que las sensaciones que podamos experimentar sobre la existencia humana se resumen con una sola expresión: *drama de la condición humana*. Fue **William Shakespeare**, el genial dramaturgo y poeta inglés del siglo XVI, quien posiblemente mejor esquematizó el *drama humano* de la existencia llevándolo a los límites de la tragedia. Y es que si bien podemos asentir en cierta medida con el gran dramaturgo inglés acerca de las causas de las desdichas humanas, atribuyéndolas a la insensatez de los comportamientos de la persona, no es menos cierto que otras causas ajenas a su expresa voluntad terminan por condicionar el comportamiento de su existencia.

Con frecuencia se hace alusión al mal uso que hace la criatura humana del *libre albedrío* con que fue dotada, pero particularmente pienso que eso no resuelve completamente el dilema planteado sobre la vida y su sentido. Y es que pudiera darse el caso, como bien decía **Oscar Wilde**, el gran escritor y dramaturgo irlandés que vivió en el siglo XIX, que podemos pasarnos largo tiempo desperdiciándolo y, de repente, en un instante, concentrar toda la vida en ese momento mágico. Nuestra *condición humana* en ocasiones nos conduce por caminos inexplicables para la razón y el recto obrar. Y recordando aquella sentencia de la exquisita escritora y dramaturga británica **Agatha Christie**, de que la vida es una calle de sentido único, pienso que los múltiples condicionantes que nos acompañan bien pueden hacer realidad tal sentencia. El mismo **Ortega y Gasset** hablaba también de que la vida no es la suma de lo que hemos sido sino de lo que anhelamos ser. Y es aquí donde, en mi criterio, se produce todo un ejercicio de autorrealización personal que el gran psiquiatra y psicólogo austriaco **Victor Frankl** –que vivió en el pasado siglo y que fue asimismo el creador del método psicológico conocido como *logoterapia*, el cual revolucionó el campo de la moderan Psiquiatría– vino a configurar como el compromiso necesario para alcanzar el sentido de la vida y su plenitud.

Pero, ***más allá de que consigamos o no alcanzar un cierto grado de autorrealización personal nos encontramos con la curiosa y enigmática realidad de la existencia y sobre la que creo que radica el verdadero problema que muchas veces nos impide poder acceder al misterio de la vida y su conclusión final en la muerte.***

En la mayoría de los casos el ser humano acude a la *religión* (o religiones para hablar con más propiedad, en función de la cultura en que se está inmerso) intentando apaciguar al menos su espíritu inquieto y ávido de explicaciones totalmente convincentes acerca del devenir de su existencia terrenal. Explicaciones convincentes que nunca encontrará por mucho que se empeñe en intentar hallarlas en las *religiones* de turno. Con esto no queremos restar mérito al intento que las distintas religiones hacen en lo referente a satisfacer al alma humana ofreciéndole un sentido a su vida, pero, si somos sinceros y a la vez captadores de la realidad dramática que nos envuelve, entonces lo más probable es que coincidamos en afirmar que *son muchas y variadas las lagunas que las religiones ofrecen en relación a aportar un sentido plenamente convincente y racional a nuestra existencia y la culminación final de la misma por medio de la muerte*. Pero el asunto de la

Los textos considerados sagrados del Lejano Oriente bien sabemos que forman todo un entramado de fabulaciones de alto contenido moral y espiritual. El asunto se complica considerablemente cuando nos referimos, como decía, a los textos de la Biblia y del Corán

muerte es otra cuestión que abordaremos en otras reflexiones. Aquí y ahora estamos intentando encontrar el sentido real de la vida, si es que tal sentido puede encontrarse, claro está.

Al referirme al rol que desempeñan las distintas religiones o movimientos filosófico-religiosos no lo hago en función de que las expectativas que crean no tengan intentos loables, que creo que sí los tienen, al menos algunas de ellas. El fondo de la cuestión no es ese. *De lo que realmente se trata es de analizar hasta qué punto las diversas religiones ofrecen verosimilitud en sus argumentos y si estos tienen el sello de la certeza. Si somos objetivos pienso que hemos de convenir en que no lo tienen al carecer, obviamente, de la impronta necesaria de la validez constatada. Otra cosa es que ofrezcan una cierta fiabilidad.*

En efecto, los planteamientos religiosos, tanto monoteístas como politeístas e incluso los de carácter más rudimentario y animista, se centran en la expectativa de presentar una certidumbre en torno a sus particulares creencias, lo cual es perfectamente lícito. Otra cuestión muy distinta es que se asuman o no esos planteamientos, los cuales en el caso de las religiones de contenido revelacionista se sustentan, claro está, en sus escritos considerados sagrados. Esto sucede, como sabemos, con el *relato bíblico* dentro del *judeocristianismo*, el *relato coránico* en el mundo musulmán y los textos sagrados del Lejano Oriente concentrados básicamente en los *libros védicos*, los *upanishads* y de manera más específica en el *Bhagavad-Gita* considerado como el libro sagrado por excelencia en la India. El problema acontece a la hora de interpretar los mencionados textos, particularmente los textos bíblicos y coránicos. Los textos considerados sagrados del Lejano Oriente bien sabemos que forman todo un entramado de fabulaciones de alto contenido moral y espiritual. El asunto se complica considerablemente cuando nos referimos, como decía, a los textos de la *Biblia* y del *Corán*. Ya analicé en mi libro sobre la *Nueva Hermenéutica* algunas cuestiones referentes a los textos bíblicos y coránicos por lo que no vamos a incidir aquí en exceso en ello. Pero sí es preciso efectuar algunas consideraciones y matizaciones al respecto.

Podríamos preguntarnos en qué medida guarda relación la interpretación de los textos revelados (especialmente los textos bíblicos que son con los que en el mundo occidental se está más familiarizado) con el *drama humano* que venimos considerando y la verdad que bien podemos extraer algunas conclusiones sobre el asunto.

En primer lugar hemos de decir que el drama que vive la Humanidad desde sus albores es uno de los misterios mejor guardados por las revelaciones de contenido sagrado pues cuando nos acercamos a los mencionados textos observamos que nos hablan de un plan, un plan divino perfectamente diseñado por el Creador a través del cual la criatura humana caída pueda levantarse y redimirse. De entrada nos topamos con una interrogante en el sentido de que no sabemos muy bien si el Creador que nos ha dado la vida y todo lo existente no pudo haber dispuesto de antemano otro plan que bien hubiera ahorrado todo el cortejo de sufrimiento que acompaña a la raza humana desde sus orígenes. Se presupone que las atribuciones de omnipotencia, omnipresencia y omnisciencia del Creador deberían ser suficientes para tal acontecer. Mas no acertamos de ninguna de las maneras a encontrar una explicación medianamente convincente que nos persuada de que su intervención en el mundo y en el acontecer humano sean efectivos, salvo la vía de la fe religiosa, claro está. Diversas y variadas teologías intentaron dar explicaciones al respecto con mayor o menos acierto pero todas, absolutamente todas, se dan de bruces al abordar el tremendo problema de la *teodicea* (término acuñado por **Leibniz** en sus *Ensayos*), es decir, *el intento de asumir las bondades divinas con el mal existente en el mundo*. **Leibniz** hablaba de una “armonía preestablecida” en el universo, algo que a la vez que exasperó a **Voltaire** alabaría **Diderot**. El genio de **Leibniz**, comparable al de **Descartes** y **Spinoza**, se estrelló contra el muro del misterio más absoluto que existe: *el mal en el mundo frente a la bondad divina*.

Algunas teologías ingenuamente pretenden hacer ver (como también lo pretendió con la mejor intención el propio **Leibniz** en sus *Ensayos de Teodicea*) que cabe una explicación total al *problema del mal* en el mundo partiendo de la base del mal uso del *libre albedrío* que el hombre hace del mismo. Esto es lo que se deduce igualmente del texto bíblico del *Génesis* donde se narra el acontecer de la entrada del mal en el mundo como consecuencia de la desobediencia humana al mandato divino. Es indudable que la criatura humana frecuentemente hace mal uso de la libertad que se le concedió por parte de su Creador, pero es evidente asimismo que otros aconteceres que subyacen en este caótico mundo no son achacables para nada a la criatura humana. Más bien se convierte en gran medida víctima del acontecer del mundo. ¿Cómo explicar y justificar por simple sentido común las atrocidades cometidas en el mundo por el ser humano ante la impasibilidad del Creador? ¿Cómo explicar y justificar las omisiones y silencios divinos ante el dolor y el sufrimiento humanos? ¿Cómo explicar y

justificar el que millones de personas en el mundo a lo largo de la historia humana hayan sido y sean víctimas de la opresión, la barbarie y el desatino y la divinidad permanezca en silencio e impasible? ¿Cómo entender las calamidades que asolan al mundo en forma de seísmos, tsunamis, tornados y otros fenómenos naturales que siegan vidas humanas sembrando la miseria y la desesperación de los damnificados? Sinceramente no lo entendemos. Y no lo entendemos porque el misterio se torna indescifrable para nuestra capacidad cognoscitiva. *El drama humano está servido desde los albores mismos de la Humanidad*. Pero lo que más nos podría sorprender si cabe es el hecho de que todavía se pretenda encontrar una justificación a algo que desde una dimensión estrictamente racional no la tiene ya que carecemos por completo de explicaciones convincentes al respecto.

En segundo lugar nos encontramos con el posible sentido que se le dé al contenido de las revelaciones consideradas sagradas. Y esto es ya “harina de otro costal”, valga la expresión coloquial, si bien tienen, sin duda, concomitancias comunes en lo que atañen al *drama humano*.

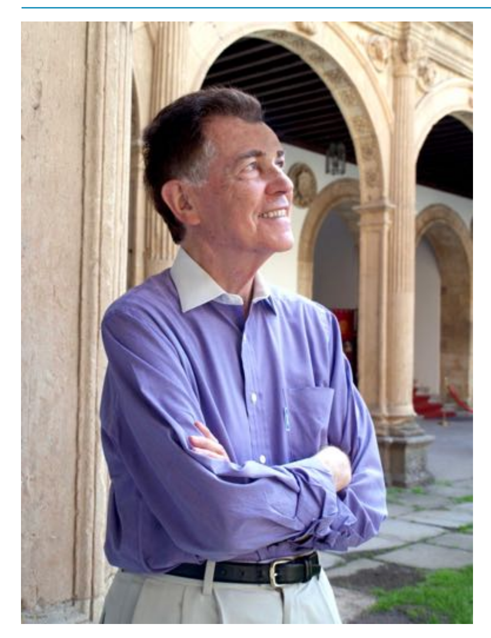
En las distintas revelaciones de contenido sagrado Dios (o los dioses en el caso de las religiones politeístas) se manifiesta de una manera antropomórfica que raya en muchas ocasiones en actitudes y comportamientos un tanto caprichosos, cuando no abiertamente hostiles. En la interpretación literal de la revelación bíblica, por ejemplo, observamos la imagen de Dios representada en el *Antiguo Testamento* por *Yahvé* y cómo manifiesta actitudes desconcertantes que van desde pedir a *Abraham* que sacrifique a su querido hijo *Isaac* de una manera incomprensible por más que el mismo *Yahvé* quisiera poner a prueba la fe del primero hasta el relato del libro de *Job* donde el protagonista principal del mismo sufre lo indecible pese a ser un hombre honesto, justo y temeroso de Dios, según el mismo relato, pasando por las incomprensibles amonestaciones en unos casos y mandatos en otros ausentes de misericordia y piedad para con otros pueblos hasta el punto de ordenar su aniquilación por el hecho de no ser el pueblo escogido y redimido. Otros pasajes de la escritura, en cambio, muestran a un *Yahvé* benevolente y condescendiente para con la criatura humana. Todo esto supone, hemos de entender desde una hermenéutica coherente, actitudes que comportan un cierto sentido de contenido moral para el pueblo pero nunca situaciones reales que chocan de lleno con la racionalidad y el sentido que debemos atribuirle a Dios mismo como expresión suprema del *Bien* por excelencia. En el fondo la práctica totalidad de las revelaciones de contenido sagrado presentan situaciones contradictorias fruto, hemos de entender, de esa manifestación antropomórfica a la que ya nos referíamos antes y cuya finalidad no podía ser otra que la de presentar la imagen de Dios (o los dioses en las revelaciones politeístas del Lejano Oriente) de manera más cercana y comunicativa al hombre de aquellas épocas.

Detrás de estos relatos existe toda una argumentación de carácter mitológico incuestionable que da sentido y explicación a los susodichos relatos y otros muchos (como es el caso, por ejemplo, del gran pez del libro de *Jonás*). El *Nuevo Testamento*, por el contrario, muestra una mayor coherencia en su exposición argumentativa si bien detrás de todo el entramado conducente a la liberación o redención de la condición humana de pecado, según el relato novotestamentario, nos encontramos con el sacrificio expiatorio de **Jesús de Nazaret**, cuya figura histórica a día de hoy es ampliamente discutida. Parece, no obstante, que la historicidad de **Jesús** no cabe ser puesta en tela de juicio dados los documentos testimoniales existentes, pese a la escasez de los mismos, acerca de su vida y su obra al margen de los propiamente revelados en los *evangelios*, como bien expresa el **Prof. Antonio Piñero** desde su amplio y profundo análisis de la vida y obra de **Jesús de Nazaret**. Por otra parte **Oscar Cullmann**, el conocido teólogo protestante y uno de los iniciadores del ecumenismo entre católicos y protestantes en el pasado siglo,

Detrás de estos relatos existe toda una argumentación de carácter mitológico incuestionable que da sentido y explicación a los susodichos relatos y otros muchos (como es el caso, por ejemplo, del gran pez del libro de Jonás).

vino a decir, en lo que él denominó “cristología funcional”, que lo más relevante para el creyente no es el ***Cristo*** histórico sino el ***Cristo*** de la fe. El meollo de la cuestión es el hecho de que podemos preguntarnos si fue verdaderamente necesario el sacrificio cruento de **Jesús** para alcanzar la liberación del pecado y si Dios mismo no pudo haber diseñado otro plan exento de sacrificio, hasta el punto, como decíamos, de llegar a la muerte cruenta del *Hijo del Hombre* y a la vez *Hijo de Dios,* en alusión, según los planteamientos teológicos y cristológicos, a la doble naturaleza de **Jesús**, humana y divina a la vez. El Dios bíblico parece evidente que demandaba sacrificios. Así fue en el *Antiguo Pacto* con el pueblo escogido de Israel y también en el *Nuevo Pacto* establecido por la obra expiatoria de **Jesús**. Todo es confuso y complejo de explicar y justificar incluso desde planteamientos teológicos. En fin...

Pero, resulta aún más paradójico si cabe que desde ámbitos del *fundamentalismo* religioso (especialmente de signo evangélico/protestante) se hable del conocido como *Diseño Inte-*



Francisco Ayala

ligente, una variante de las tesis creacionistas que interpretan de manera literal el relato de la creación que aparece en el primer libro de la Biblia, el *Génesis*. Entendemos que no se trata tanto de cuestionar, efectivamente, la existencia de una *mente superior* o *ente divino* y *sobrenatural* (cosa que hace el *ateísmo* no sin ciertos argumentos sólidos pero lógicamente indemostrables) sino de analizar en qué medida podemos hablar de un *diseño inteligente* en lo concerniente a la condición de la naturaleza humana. Y me explico.

Si partimos del hecho (incuestionable por otra parte) de que el mundo en que vivimos es confuso, caótico y contradictorio, como decíamos al principio, ¿cómo podemos concebir un *diseño inteligente*, tal y como lo presenta el fundamentalismo religioso, por parte del *ente divino* y *sobrenatural*? La verdad que se nos escapa a nuestra razón. Es por eso que es de difícil comprensión entender a aquellos que defienden a ultranza el conocido como *Diseño Inteligente (DI). El caso es que si existe ese pretendido diseño inteligente, la verdad es que no lo parece, al menos en lo concerniente a la condición humana, sumida en el drama más absoluto de su existencia*.

El gran biólogo español **Francisco J. Ayala**, es reconocido neodarwinista además de creyente –el **Prof. Ayala** fue sacerdote católico en sus años jóvenes– y una de las mentes más lúcidas del panorama científico actual. Pues bien, en opinión de este egregio científico español, afincado desde hace años y nacionalizado en los Estados Unidos, la *teoría de la evolución* viene a dar, al menos, una cierta explicación al *problema del mal*, cosa que no hace el *creacionismo* literalista. El **Prof. Ayala** al reflexionar sobre el irresoluble *problema del mal* viene a decir que la *teoría de la evolución* contribuye a solucionar el problema del mal gratuito. Todos los males que nos acontecen son debidos al hecho de ser criaturas imperfectas, producto de un proceso en evolución permanente y no porque Dios hubiera hecho un diseño deficiente o malévolo. Y es que, en efecto, admitir el *creacionismo* literalista del *Génesis* (en el cual se sustentan las tesis del DI que esgrime el fundamentalismo) conduce a un laberinto sin salida puesto que ¿cómo entender a un Dios omnipotente y omnisciente que consienta en que sus criaturas se vean sumidas en el mal de manera continuada a lo largo de los tiempos? ¿Acaso no pudo evitarlo en su omnipotencia? Es más, aun admitiendo la rebeldía de la primera pareja humana, tal y como relata literalmente el texto del *Génesis*, ¿por qué el resto de la humanidad a lo largo de los tiempos tiene que estar pagando tan fatales consecuencias de manera indefinida en el tiempo? El *drama de la condición humana* está servida desde los albores de la Humanidad y este hecho irrefutable parece que tan solo puede ser interpretable admitiendo un proceso evolutivo en el tiempo que bien es cierto no ha erradicado el *problema del mal* en el mundo pero que, al menos, procura dar una cierta explicación del acontecer humano en el mismo. El **Prof. Ayala** encara al conocido en los sectores del *fundamentalismo religioso* como *Diseño Inteligente* (DI) de una manera sutil y totalmente razonable al considerar que el Dios que presentan los defensores del DI es una figura malévola y hasta cruel (no hay que examinar más que ciertos pasajes del *Antiguo Testamento* en especial para percatarse de ello) que choca frontalmente con la imagen que se debería tener de Dios, como un Ser que encarne el *Bien* por excelencia. Paradójicamente, reflexiona el **Prof. Ayala**, el Dios que presentan los defensores del DI es un mal diseñador puesto que no es capaz de haber abortado un proceso creativo que sabía (dada su omnisciencia) que acabaría mal o haberlo diseñado de otra manera nada traumática para la criatura creada (véase la obra del autor *Darwin y el diseño inteligente. Alianza Editorial. Madrid, 2007*).

El **Prof. Ayala** viene a decir igualmente que *religión* y *ciencia* pueden ser compatibles en la medida en que una no pretenda sobresalir o imponerse sobre la otra. Coincido de pleno con esta idea. Ambas viene a ser como dos ventanas de apertura al mundo y a la realidad que nos envuelve. El problema, desde mi punto de vista, sobreviene cuando se pretende abordar cuestiones científicas bajo la intervención o supervisión de planteamientos religiosos (muchos de ellos absurdos y sin mayor coherencia en cuestiones de ciencia), cosa que es lo que pretende hacer el *fundamentalismo cristiano* o el *islamismo integrista*. En este sentido los planteamientos de ideologías filosófico-religiosas del *Lejano Oriente* (entiéndase el *budismo*, *hinduismo*, *taoísmo* y otras) no interfieren para nada en cuestiones que atañen a la ciencia moderna. Saben estar en su sitio que no es otro que la reflexión y el enriquecimiento del mundo interior y particular de cada uno por medio de diversas y variadas técnicas de meditación. Y es que siendo objetivos *el rol de las religiones debería ser ese, como bien apunta también el Prof. Ayala, es decir, dedicarse a la búsqueda de verdades morales y espirituales que contribuyan a enriquecer a la criatura humana y edificarla interiormente y, en consecuencia, mejorar su situación humana en el mundo*.

El verdadero drama humano radica en nuestra propia condición de imperfección y además en la imperfección de la naturaleza, la cual con frecuencia siembra el pánico en forma de desastres naturales que destrozan vida humanas injustamente. Podíamos preguntarnos qué rol desempeña en todo este caos el mismo *ente*

divino. Particularmente creo que ninguno. Lo más probable, a la luz del proceso evolutivo existente, es que la figura de un Creador que dio vida a todo lo que contemplamos (figura asumible, por otra parte, por la razón humana) no interviene para nada en el proceso evolutivo del mundo (con todas las reticencias que se puedan objetar al mismo) y es ese mismo proceso el que marca indefectiblemente el devenir del mundo y de la humanidad en general. La realidad del mundo que contemplamos parece inducir a este planteamiento. Pero, obviamente, nadie tiene la clave última, el gran secreto de desentrañar el misterio de la existencia. Nos movemos en un mundo de hipótesis, de conjeturas, en todos los órdenes de la vida. Tanto a nivel científico como religioso nos vemos impotentes muchas veces para aclarar o desentrañar misterios que nos rodean, tales como el devenir de nuestra existencia, el sentido último de la misma, el problema real del mal en el mundo y el sufrimiento que acarrea, el misterio de la muerte, etc.

El conocimiento científico y la religión y su percepción metafísica son dos caminos de búsqueda y de encuentro a la vez que no deberían interferir el uno en la otra. El conocimiento científico se sustenta en hechos contrastables y verificables por medio de la experimentación. El mundo religioso y metafísico, en cambio, no puede aportar pruebas fehacientes de ningún tipo que sean capaces de demostrar la veracidad de sus argumentaciones. Se mueve por completo en la esfera de lo posible pero no verificable empíricamente. Su único argumento es la *fe* inferida por la *intuición*. Con esto no se pretende restar importancia al valor que verdaderamente tiene la *fe religiosa*, sobre todos para la inmensa mayoría de personas que sienten como la fe religiosa, generalmente sustentada en una creencia, desempeña un rol fundamental en sus vidas. Lo que sucede es que *la fe religiosa, y en consecuencia la creencia en que pueda sustentarse, no deberían interferir para nada en el conocimiento científico que se rige por otros patrones de actuación y que se mueve en otro escenario muy distinto*. Y esto es algo que no comprenden o asimilan los fundamentalismos e integrismos religiosos. Esto a lo que conduce es a decir todo un conjunto de incoherencias y absurdos que carecen de la más mínima significación en el mundo empírico de la ciencia y el saber científico por más que se pretenda adornar las creencias religiosas de un barniz científico totalmente errado y equivocado.

Llegados ya al final de estas consideraciones bueno sería hacer una síntesis final a modo de corolario sobre las reflexiones vertidas en este análisis sobre el *drama humano* en que nos vemos inmersos como consecuencia de nuestra condición de imperfectibilidad.

Que nuestra *condición humana* vive en un *drama* constante es una realidad inequívoca fruto del misterio que rodea la existencia misma. Pretender encontrar respuestas fáciles a preguntas complejas no deja de ser un ejercicio sustentado o bien en la ignorancia o en la ingenuidad más completa. Hemos de ser conscientes que la complejidad del mundo que nos rodea y sus circunstancias, que diría **Ortega**, no se resuelven de un plumazo con interpretaciones ingeniosas de cualquier revelación considerada sagrada, máxime cuando las revelaciones (incluso considerándolas como mensaje divino) no están exentas de prejuicios y elementos lingüístico-culturales propios de la época en que fueron redactadas y escritas y dirigidas a pueblos con unas características propias y con una *cosmovisión* muy particular en cada caso. Esto es algo sustancial a la hora de intentar encontrar un sentido lógico y razonado a las revelaciones. Por otra parte, pretender dar explicación a las complejidades del mundo en que vivimos con argumentos facilones y simplistas implica “estar en la inopia”, permítasenos la expresión coloquial, es decir, no enterarse de nada de lo que acontece a nuestro alrededor.

La desinformación o la mala información (manipulada y dirigida a determinados sectores sociales carentes de un amplio juicio crítico y analítico)

Nos movemos en un mundo de hipótesis, de conjeturas, en todos los órdenes de la vida

desemboca en la admisión sumisa de ideas que, cuando menos, son ampliamente discutibles y, desde luego, para nada verificables a nivel empírico. Más correcto sería hablar de hipótesis o suposiciones en algunos casos. En otros casos se requiere, por su inexactitud, el rechazo más evidente por la manipulación ideológica que esconden. En fin, es cuestión, desde mi óptica, de *información veraz y discernimiento de ideas*. Y, desde luego, una argumentación razonada y nada distorsionada sobre la realidad que envuelve la *condición del drama humano* que acompaña a la Humanidad desde sus orígenes.

Concluimos estas reflexiones con la cita de **Marco Manilio** –el excelso poeta y astrólogo de origen latino que vivió en el primer siglo de nuestra era y que menciono al inicio de estas reflexiones– al referirse a que cada uno ha de contentarse con la situación en la vida en la que se encuentra. Añadiríamos a la sentencia de **Manilio** el hecho de que nada conseguiríamos rebelándonos contra el destino que cada uno tiene asignado. La vida es la que es y más allá de las consideraciones personales que podamos hacer sobre la misma nuestro destino está trazado en función de los condicionantes de nuestra existencia, en alusión de nuevo al gran **Ortega**, lo cual no debe impedir en ningún caso que nos esforzemos en mejorarlo convenientemente por medio del conocimiento y la experiencia acumulada con el paso del tiempo. ***R***

protestantes ilustres del siglo XX

actualidadevangelica.es





Bonhoeffer



Máximo García Ruiz

Licenciado en sociología y doctor en teología. Profesor emérito de la Facultad de Teología de la UEBE y profesor invitado en otras instituciones académicas. Por muchos años fue Secretario ejecutivo y presidente del Consejo Evangélico de Madrid y es miembro de la Asociación de teólogos Juan XXIII. Actualmente se dedica a la investigación teológica y a la escritura.

3. Pensamiento y teología de Bonhoeffer: "Núcleo central de su teología"

Las grandes preocupaciones de Bonhoeffer giran en torno a:

1. La figura de Jesús.
2. La naturaleza idolátrica del estado nazi.
3. La responsabilidad moral de los cristianos alemanes que respaldaron al Fürher.

La base doctrinal del creyente no está en la experiencia individual, ni en la Biblia, sino "en la revelación aceptada por fe". El corazón de la teología no reposa sobre las posibilidades de los hombres, sino sobre la realidad de Dios que le limita y estructura.

A Bonhoeffer le preocupa, y mucho, la figura de Cristo. "¿Quién eres?". El mismo año en que Hitler se convirtió en Canciller de Alemania Bonhoeffer impartió un curso sobre cristología en la Universidad de Berlín, que sería posteriormente publicado bajo el título ***Cristologie*** (en castellano, "¿Quién es y quien fue Jesucristo?"). Se pone de manifiesto su profunda necesidad de un encuentro con Cristo. *"Lo que realmente me preocupa es la cuestión de qué es el cristianismo, o también quién es Cristo realmente hoy para nosotros. Ha pasado ya el tiempo en que a los hombres se les podía explicar esto por medio de palabras, sean teológicas o piadosas, ha pasado asimismo el tiempo de la interioridad y de la conciencia; es decir, justamente el tiempo de la religión en general"* (carta a Eberhard Bethge (30-4-1944) en R. Y S., pp. 197-199, cit. Por R. Coles en E.E., p. 158). ¿Qué es Cristo para nosotros?" es la pregunta que le atormenta personalmente. ¿Cómo predicar a Cristo sin religión?

Es consciente del proceso creciente de un mundo sin religión, del desarrollo de una sociedad secular, divorciada de las expresiones religiosas. Y se pregunta: "¿Cómo hablar de Dios sin religión?", p. 159 de E.E. Y aún avanza en su reflexión para concluir que tal vez llegue un momento en el que ni siquiera se pueda "hablar" de religión. El cristianismo es la antirreligión, en el sentido de que cualquier religión



***Dietrich Bonhoeffer**, segundo por la derecha, en la prisión de Tegel (Berlín, Alemania) a la espera del juicio en 1944*

debilita al hombre delante de la omnipotencia divina, mientras que la fe en Cristo enseña la presencia de un Dios crucificado que dignifica y potencia los valores humanos.

Su inquietud, sin duda a causa de la decepción que le produce la religión socialmente establecida, "conformada" al sistema, le lleva a confesarle a su amigo Bethge: *"A menudo me pregunto por qué un 'instinto cristiano' me atrae en ocasiones más hacia los no religiosos. Y esto sin la menor intención misionera, sino que casi me atrevería a decir 'fratenalmente'. Ante los religiosos, me avergüenzo con frecuencia de nombrar a Dios, porque en ese contexto su nombre me parece que adquiere un sonido casi ficticio y yo tengo la impresión de ser algo insincero... En cambio, ante los no religiosos puedo, cuando hay ocasión, nombrar a Dios con toda tranquilidad y como algo obvio"* (p.160 de "Escritos Esenciales").

Toda la carta es un documento teológico en torno al **cristianismo irreligioso**. Así es que, desde una incuestionable espiritualidad personal, un misticismo poco frecuente en el entorno burgués e intelectual en que se mueve, Bonhoeffer hace un esfuerzo supremo en comprender "la realidad de este mundo" (*weltlich*) que, a su juicio, ha llegado a la mayoría de edad, en cuyo proceso ha ido empujando a Dios fuera del ámbito de sus intereses. Lo que observa y se esfuerza en comprender no lo define tanto como un ateísmo militante sino como una declaración de inutilidad: Dios resulta innecesario para el habitante de un mundo que ha llegado a su mayoría de edad.

Para quien vive la fe en Dios desde un plano experiencial, para quien Dios es el centro de su vida, como es el caso de Bonhoeffer, la gran preocupación es presentar a ese Dios de tal forma que pueda ser comprendido por un mundo adulto que no se deja impresionar por el ***Deux ex machina*** que sale a escena como si de un taumaturgo se tratara, para resolver los problemas cotidianos de una humanidad impotente a causa de su pereza.

El mundo llega a ser adulto cuando abandona esa falsa concepción de Dios y está dispuesto a aceptar al Dios de la Biblia (cf. Sus cartas desde prisión). La fascinación que Bonhoeffer sentía por dar respuesta al sufrimiento hizo que fuera un gran admirador de Gandhi, hasta llegar a hacer planes para ir a vivir y trabajar con él, renunciando a ese propósito ante la necesidad inmediata de dar un testimonio cristiano en Alemania.

Una aportación importante de Bonhoeffer fue demostrar que el cristianismo no estaba llamado a estar anclado en una doctrina, por muy ortodoxa que fuera, sino que ha de permanecer abierto a los problemas de cada época y dar algún tipo de respuesta al dolor y al sufrimiento. Dice en una de sus cartas: "No podemos ser sinceros si no reconocemos que no es preciso vivir en el mundo *etsi Deus non daretur* (como si Dios no estuviera allí). Cristo no nos ayuda con su omnipotencia, sino con su debilidad y sus sufrimientos" (Widerstand und Ergeburg, p 241s.). Bonhoeffer descubre en Jesucristo al *Siervo Sufriente* de Isaías, el símbolo del sufrimiento, que nos permite contemplar la verdadera imagen de Dios, el valor redentor del sufrimiento.

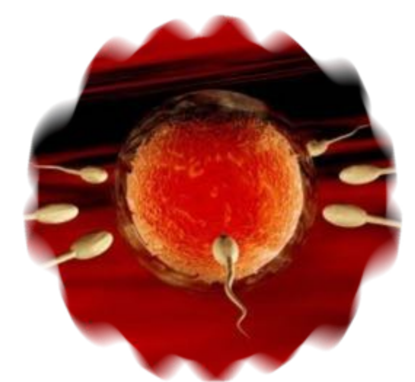
Su evolución teológica y vital queda reflejada en su percepción de la Iglesia, en función de su propia evolución personal:

1. En primer lugar, el descubrimiento de la Iglesia.
2. En segundo lugar, descubre la iglesia ecuménica, a partir de sus viajes al extranjero.
3. A raíz del advenimiento del nacismo y de su propia madurez, surge la Iglesia confesante.
4. Y, finalmente, la incógnita de la Iglesia (cautiverio).

UN CRISTIANISMO COMPROMETIDO

En *El precio de la gracia* ("Seguimiento de Jesús", escrito en el período de Finkenwald), Bonhoeffer somete a crítica el concepto luterano de la fe. No basta con creer; la fe exige obediencia. Privada del "seguimiento" de la vida la salvación por la fe se reduce a una justificación barata del pecado, pero que no llega a la costosa justificación del pecador. Para Bonhoeffer el acto religioso es algo parcial, mientras que la fe es algo total, un acto de la vida. Jesús no nos llama a una nueva religión, sino a la vida; a Dios hay que buscarle en la plenitud de la existencia. En las cartas que escribe desde la cárcel, concretamente las dirigidas a Eberhard Bethge, se muestra crítico y audaz, apuntando una teología prospectiva, no conformista con los esquemas establecidos. ***R***

CONTROL DE NATALIDAD, CAMINOS SEPARADOS ENTRE ROMA Y EL PROTESTANTISMO MODERNO



Por
Alex Roig

lupaprotestante.com

LA IGLESIA CATÓLICA y las iglesias nacidas de la Reforma han estado enfrentadas durante cinco siglos en muchos temas doctrinales, especialmente soteriológicos, sin embargo, compartían unos mismos principios morales respecto a la vida familiar y la sexualidad, hasta que hace poco esta unanimidad se rompió, al mismo tiempo que se daban ciertos pasos de acercamiento doctrinal en los temas teológicos controversiales de antaño. Me refiero a la cuestión del control de la natalidad, que consideramos un poco en un artículo anterior sobre el tema de lo natural y lo antinatural en la sexualidad.

"*El mundo antiguo conocía perfectamente el control de natalidad —escribe Kimberly Hahn—, el divorcio, la homosexualidad, el adulterio, el aborto y las relaciones prematrimoniales. En muchos lugares del Imperio romano estas prácticas eran tan comunes y socialmente aceptables como lo son hoy día en Estados Unidos. Sin embargo, los cristianos condenaban unánimemente esas acciones. Y la Reforma protestante asumió esta tradición. De hecho, protestantes y católicos compartieron una misma ética sexual durante cuatrocientos años a partir de la Reforma. En materia de amor, sexo y matrimonio, la tradición cristiana proclamó la misma doctrina hasta la década de 1930. Desde entonces, las distintas denominaciones protestantes han ido rompiendo todas las posiciones una por una, pero el Magisterio de la Iglesia católica ha permanecido firme*"[1].

¿Qué ocurrió en esa fecha para producirse semejante divorcio?

Ocurrió que "en 1930, la Conferencia Anglicana de Lambeth (Inglaterra), se convirtió en el primer organismo oficial cristiano en aprobar el uso de la anticoncepción en casos extremos"[2], de modo que dejó a la Iglesia católica la defensa en solitario de lo que Kimberly Hahn llama "la santidad del acto matrimonial".

---

[1] K. Hahn, *El maravilloso plan de Dios para el matrimonio*, p. 10. Ediciones Rialp, Madrid 2006.

[2] *Id*., p. 25. Cf. Miguel Ángel Fuentes, *Matrimonio cristiano. Natalidad y anticoncepción* (IVE Press, New York 2009); José Alfredo Elía Marcos, *¿Superpoblacion? La conjura contra la vida humana* (Editorial Digital Reason, Madrid 2015).



En aquella conferencia de Obispos anglicanos se trató, entre otros temas como "Raza", "Paz y guerra", el "Matrimonio y vida sexual", que suscitaron violentas conmociones y discusiones dentro de la asamblea, siendo las resoluciones relativas a las mismas las más enconadamente comentadas por el pueblo y por los clérigos. Sobre todo lo que más preocupó a la *Conferencia* fue la gravísima cuestión del *birth control* y de las prácticas anticonceptivas.

Desde hacía un par de décadas en Inglaterra se debatía con intensidad este tema y muchos estadistas favorecían la restricción del número de hijos como el remedio quizá más eficaz del paro y de la crisis obrera, problema social acaso el más grave de aquel momento.

Ya en la Conferencia de 1908, cuando el problema no tenía la misma gravedad, había considerado el asunto negativamente, y en la Resolución 42 declaraba ilícitos todos los medios encaminados a prevenir los nacimientos, pidiendo la prohibición de todos los productos farmacéuticos especiales, de todos los anuncios y reclamos corruptores.

En la Conferencia de 1930 se abrió un poco la mano. En la Resolución 13 se proclamó el carácter natural, y por tanto, querido por Dios, del instinto sexual y del valor moral de las relaciones conyugales; en la 14 se proclamó asimismo la gloria de la fecundidad, el gozo que aporta a las familias, su importancia nacional, su efecto saludable sobre el carácter de los padres y de los hijos; en la 16 a 19, se condenó enérgicamente el aborto y todas las formas de vicio y de amor ilegítimo; pero en la Resolución 15, la más famosa y discutida, se afirmaba lo siguiente:

"Cuando se vea claramente la obligación moral de limitar o de evitar la paternidad, el método a seguir debe decidirse según los principios cristianos. El primer método y el más obvio es el abstenerse completamente de las relaciones conyugales todo el tiempo que sea necesario, llevando una vida de disciplina y de dominio de sí mismo, con la ayuda y gracia del Espíritu Santo. Hay casos, sin embargo, en que se encuentran a la vez la obligación moral, claramente percibida, de limitar o de evitar la paternidad, y sólidas razones de orden moral para no adoptar una abstención completa. En estos casos la Conferencia reconoce (*agree*) que pueden ser empleados otros métodos, siempre que se proceda a la luz de los mismos principios cristianos. La Conferencia condena enérgicamente el empleo de cualquier método por motivos de egoísmo, de sensualidad o de simples conveniencias personales".

Los obispos eran conscientes del paso tan trascendental que estaban dando, y por eso aclaraban: "Es necesario reconocer que hay en la Iglesia anglicana una fortísima tradición, según la cual el uso de métodos preventivos no es lícito en ningún caso al cristiano. Nosotros reconocemos el valor de este testimonio, pero no podemos aceptar tal tradición como absoluta y definitiva. Se debe hacer constar que ella no está fundada sobre ninguna instrucción contenida en el Nuevo Testamento. No se apoya sobre la autoridad de ningún Concilio Ecuménico". Por eso, respondiendo a un sentido de responsabilidad ante la nueva situación, la Conferencia se manifiesta "franca y claramente, teniendo plenamente en cuenta hechos y condiciones que no existían en el pasado, pero que son consecuencia de la civilización moderna"[3].

La Resolución de la Asamblea fue aprobada con 193 votos a favor, 67 en contra y unas 40 abstenciones. Para muchos esta Resolución causó un terremoto en el cristianismo mundial. Rompió con una tradición cristiana de 1900 años de antigüedad. Causó un terremoto en el cristianismo mundial. Para el movimiento *ProLife* católico este fue un evento histórico trágico.

En el sur de EE. UU. los metodistas, bautistas y presbiterianos protestaron contra la tendencia anglicana de promover la anticoncepción, y así se mantuvieron hasta los años 60, aunque en la práctica muchos de sus pastores hacía tiempo que habían regulado el número familiar con pocos hijos. Hoy, la generalidad de las iglesias protestantes y evangélicas, excepto pequeños grupos muy aislados, como los *amish*, los *huteritas*, admite el uso de contraconceptivos para regular la natalidad. Hasta los más fundamentalistas y enemigos del liberalismo teológico, aceptan, o al menos practican, la Resolución de los liberales anglicanos de Lambeth respecto al control de la natalidad.

Pocos teólogos protestantes, si alguno, se ha manifestado en contra del *birth control*[4]. Sólo un historiador de nota, Pierre Chaunu (1923-2009),

---

[3] Lambeth Conference 1930. Resolutions Archive. Anglican Consultative Council 2005 http://www.anglicancommunion.org/media/127734/1930.pdf
Charles Gore, Lambeth on Contraceptives. Mowbray, Londres 1930 http://anglicanhistory.org/gore/contra1930.html
[4] Cf. André Dumas, *El control de los nacimientos en el pensamiento protestante*. La Aurora, Buenos Aires 1968.

prestigioso profesor de la Sorbona de París (Francia), pionero de la historia cuantitativa y autor de una obra científica de considerable magnitud e influencia. Dedicó especial atención a la historia de España[5], y también de Latinoamérica[6], así como la historia de la Reforma[7]. Pues bien, Chaunu, desde su extenso conocimiento de la demografía histórica, en 1975 publicó un libro que bien pronto se publicó en español: El rechazo de la vida[8]. En él realiza un exhaustivo estudio histórico, económico y demográfico, para avisarnos de los peligros del control de la natalidad y proponer una política de "procreación". "El crecimiento cero —escribe—, es la seguridad de la muerte de la especie, puesto que consiste en conservar nuestras malas costumbres en un mundo envejecido, sin proyecto, incapaz de reformarse"[9].

En la misma estela, unos años después escribe y se publica en español *Historia y población*[10], donde denuncia la Francia que se descristianiza, que abandona las prácticas religiosas, que destruye la familia, que rehusa la natalidad y acepta sin pudor el aborto, actitudes, que conducen a un "futur sans avenir" (futuro sin porvenir). Casi al final de su vida da a la imprenta *La mujer y Dios*. *Reflexiones de un cristiano sobre la transmisión de la vida*[11], donde vuelve a incidir en su misma preocupación por la deserción occidental de la natalidad. Chaunu, re-

[5] P. Cahunu, *La España de Carlos V*, 2 vols. (Ediciones Peninsula, Barcelona 1976; reeditado en un solo volumen por RBA, Madrid 2005*); Sevilla y América, siglos XVI y XVII* (S.P. Universidad de Sevilla, Sevilla 1983).

[6] P. Chaunu, *Historia de América Latina*. Eudeba, Buenos Aires 1997.

[7] P. Chaunu, *Le Temps des réformes*. *La crise de la Chrétienté. L'éclatement 1250-1550* (Fayard, París 1975); Id., *L'aventure de la réforme*. *Le monde de Jean Calvin* (Editions Complexe, 1991).

[8] P. Chaunu, *El rechazo de la vida*. *Análisis histórico del presente*. Espasa-Calpe, Madrid 1978.

[9] P. Chaunu, *El rechazo de la vida*, p. 229.

[10] P. Chaunu, *Historia y población*. *Un futuro sin porvenir*. FCE, México 1982.



formado convencido, no tuvo reparos en admitir que lo mejor que había leído sobre la regulación de la natalidad fue un libro magnífico escrito en 1965, "su título es *Amor y responsabilidad*. Su autor es un tal Karol Wojtyla, más conocido como Juan Pablo II. No sabría recomendar bastante su lectura. Al mismo tiempo, como protestante, debo alabar la grandeza y la inteligencia del papa Pablo VI cuando publicó la encíclica *Humanae vitae*".

Chaunu fue muy criticado en España por Ricardo Lezcano, quien califica a Chaunu de "campeón del natalismo y profeta de los males del envejecimiento demográfico". Lezcano considera que el escritor francés, al prohibir el aborto, limitar el uso de anticonceptivos y desanimar a los matrimonios que piden orientación familiar, no se le ha ocurrido pensar "que si el Estado quiere más nacimientos lo que debe hacer es velar porque las parejas dispongan de una vivienda digna, de que haya abundantes y baratas guarderías y que los embarazos sean objeto de una vigilancia médica extensa y gratuita"[12]. "Querer resucitar ahora el *baby boom* de los cincuenta y los sesenta es desconocer en absoluto los peligros de la super población, que éstos sí que son reales y que representan un *suicidio demográfico*"[13]. No podemos entrar ahora en el interesantísimo tema de la *explosión demográfica*, tan negada por muchos como el *cambio climático*, pero, para terminar con Chaunu, él hizo una predicción que el tiempo se ha encargado de desmentir: "Según mis cálculos —afirmó—, en el conjunto del planeta las generaciones no podrán ser sustituidas a partir del 2020. El hecho es que el fenómeno de la caída total de la población no es evidente en los primeros 30 años porque la población sigue creciendo por efecto del envejecimiento"[14].

En nuestros días, el historiador Allan C. Carlson, luterano conservador, fundador del Congreso Mundial de las Familias y especializado en la Europa moderna, también se ha manifestado contra el control de la natalidad, en base al envejecimiento de nuestra sociedad y la despoblación de nuestros países occidentales. Para Carlson, el

[11] P. Chaunu en colaboración con Jacques Renard, *La femme et Dieu. Réflexions d'un chrétienne sur la transmission de la vie*. Fayard, París 2001.

[12] R. Lezcano, "Los nuevos apóstoles de la procreación", *El País*, 4 de diciembre de 1980. https://elpais.com/diario/1980/12/04/opinion/344732409_850215.html

[13] R. Lezcano, "*El fantasma del envejecimiento demográfico*", *El País*, 14 de marzo de 1992. https://elpais.com/diario/1992/03/14/opinion/700527610_850215.html

[14] "No somos seis mil millones de habitantes, la ONU miente" http://www.notivida.com.ar/Articulos/Demografia/No%20somos%20seis%20mil%20millones%20de%20habitantes.html

protestantismo aceptó la anticoncepción por la tibieza de su clero casado. Durante los 20 años previos a 1930, el clero anglicano predicó inconsecuentemente contra la anticoncepción, pues el hecho es que ellos mismos tenían pocos hijos. Su predicación, pues, era poco convincente y creaba mala conciencia. Un censo de 1911 demostró que los pastores anglicanos tenían menos hijos, apenas 2,3 de media. Sus homólogos luteranos, por las mismos años, tenían 3,7 hijos, que hoy puede parecer mucho pero era muy inferior de lo que la generación anterior veía como normal. Para justificar esta situación, lo que unos y otros hicieron fue razonar teológica e intelectualmente lo que venía siendo una práctica común. Por eso se sumaron a la corriente de los medios anticonceptivos[15].

La Iglesia católica permaneció inmutable, aquello era una prueba más de la degradación protestante. Ese mismo año de 1930, el Papa Pío XI publicó la encíclica *Casta Connubi*, donde alerta sobre los errores y atentados contra la santidad del matrimonio cristiano, "apoyándose en falsos principios de una nueva y pervertísima moralidad". "Ninguna ley humana puede privar a un hombre del derecho natural y originario de casarse, ni circunscribir en manera alguna la razón principal de las nupcias, establecida por Dios desde el principio: «Creced y multiplicaos»" (*Casta Connubi*, n. 4). "La prole, por lo tanto, ocupa el primer lugar entre los bienes del matrimonio. Y por cierto que el mismo Creador del linaje humano, que quiso benignamente valerse de los hombres como de cooperadores en la propagación de la vida, lo enseñó así cuando, al instituir el matrimonio en el paraíso, dijo a nuestros primeros padres, y por ellos a todos los futuros cónyuges: Creced y multiplicaos y llenad la tierra" (n. 6).

[15] "¿Por qué los protestantes aceptaron la anticoncepción? Por la tibieza de su clero casado" https://www.religionenlibertad.com/por-que-los-protestantes-aceptaron-la-anticoncepcion-por-la-tibieza-de-22782.htm

El Concilio Vaticano II ratifica esta misma doctrina: "El matrimonio y el amor conyugal están ordenados, por su propia naturaleza, hacia la procreación y educación de los hijos. Los hijos son en realidad el don supremo del matrimonio y contribuyen substancialmente al bienestar de los padres" (*Gaudium et Spes, 50*). Al afirmar esto, el Magisterio aclara que la Iglesia no tiene ninguna enseñanza específica acerca del tamaño óptimo de la familia. Tampoco enseña, como dicen algunos, que el matrimonio esté obligado a tener todos los hijos que le sea posible. En las decisiones respecto al tamaño de la familia, la pareja "tomará en cuenta cuidadosamente tanto su propio bien como el de sus hijos, los ya nacidos, y aquellos que se prevean en el futuro. Los padres considerarán estos elementos a la luz de las condiciones materiales y espirituales de los tiempos, y de su propio estado de vida. Por último, llevarán a consulta los intereses del grupo familiar, de la sociedad temporal, y de la misma Iglesia" (*Gaudium et Spes, 50*).

Para el Papa Juan Pablo II, las decisiones acerca del número de niños y de los sacrificios que ellos requieren, no se deben tomar con miras solamente a un mayor confort o mantener una existencia tranquila. A lo que se opone el Magisterio católico es al control *artificial* de la natalidad. La razón básica de esta oposición es que tal acción es contraria a la *naturaleza* que Dios nos ha dado. En el *acto natural* de la relación marital los esposos ocurren dos cosas que no se deben separar: Los esposos se expresan amor mutuo y se abren a que ese amor sea fecundo. Los *métodos artificiales de anticoncepción* pretenden separar estos dos aspectos al extinguir la posibilidad creadora.

En la encíclica *Humanae Vitae,* del Papa Pablo VI, comienza señalando la primera forma ilícita de regular la natalidad: el aborto. Y añade: «Igualmente inaceptable, como ha declarado la autoridad magisterial de la Iglesia frecuentemente, es la esterilización directa, bien sea perpetua o temporal, bien sea del hombre o de la mujer" (n. 14). Esta frase condena en conjunto la

La Iglesia católica permaneció inmutable, aquello era una prueba más de la degradación protestante. Ese mismo año de 1930, el Papa Pío XI publicó la encíclica Casta Connubi***, donde alerta sobre los errores y atentados contra la santidad del matrimonio cristiano***

ligazón de tubos, vasectomías y la pastilla anticonceptiva. Y continúa: "Igualmente excluida está toda acción que, bien en anticipación del acto conyugal, o en su realización, o en el desarrollo de sus consecuencias naturales, intenta, bien como fin o como medio, hacer imposible la procreación" (n. 14). Estas formas *antinaturales* incluyen la pastilla, los IUD (*intra-uterine-devices*-dispositivos intrauterinos), espumas, diafragmas, condones, retracción preorgásmica, masturbación mutua o solitaria y prácticas sodomitas.

La misma enseñanza católica que condena explícitamente el uso de los métodos *artificiales* de regulación de la natalidad, aprueba explícitamente el uso de la planificación *natural* de la familia.

Ya que tanto los métodos *naturales* como los *artificiales* tienen el propósito de limitar el tamaño de la familia, podemos preguntarnos ¿cuál es la diferencia moral entre ellos? La respuesta es que los medios naturales de planificación familiar no separan artificialmente el amor unitivo y la procreación. Los esposos respetan la fecundidad y se abstienen en esos días. Ese respeto fomenta el respeto y amor mutuo entre los esposos. La esposa respeta su fecundidad y el esposo crece en virtud y apreciación hacia su esposa como compañera.



Según la enseñanza católica, Dios ha dispuesto, en el contexto integral de su creación, métodos naturales para controlar los nacimientos según los exijan las necesidades personales y sociales. Entre ellos, la crianza natural de pecho, que ha sido un regulador y "espaciador" natural de embarazos. En tiempos recientes, científicos y médicos han desarrollado otros medios naturales.

Para los analistas católicos, el uso creciente de métodos artificiales desde 1913 ha sido acompañado de un aumento de divorcios de casi un 500 %. Las parejas católicas antes tenían una tasa de divorcios más baja que parejas de otras confesiones. Pero, lamentablemente, matrimonios católicos se unieron al uso de anticonceptivos, sobre todo en la década de 1960, la tasa de divorcio entre los católicos ha subido desde entonces hasta el mismo nivel.

Ciertamente, los fieles católicos de casi todos los países occidentales no parecen prestar atención a la enseñanza de sus autoridades religiosas respecto al control de natalidad mediante métodos *naturales*. Quitando grupos conservadores y muy motivados, como el Camino Neocatecumenal, por ejemplo, la mayoría de los matrimonios católicos hace tiempo que hicieron oídos sordos a la enseñanza de su Iglesia sobre este tema. Es más, cada día se hace más patente la protesta del pueblo fiel al respecto, limitando el número de hijos a mínimos. Lo último, las mujeres católicas estadounidenses, tanto anglosajonas como hispanas, se manifiestan en su mayoría contra de la planificación familiar natural. Solo un 22% de las encuestadas que han estado casadas o que han vivido con una pareja respondieron que han seguido las prácticas recomendadas por la Iglesia para la planificación del embarazo sin el uso de los anticonceptivos[16].

El protestante de *solo Biblia* no ve tan claro como sus hermanos católicos eso de "creced y multiplicaos". Quizá tampoco quiera verlo, por menos convierten un solo texto bíblico o una doctrina particular en mismísima palabra de Dios. De todos modos, Roma admite honestamente que su enseñanza no se basa única y exclusivamente en la Biblia. Es un pilar esencial de su teología que la Biblia es la base fundamental para conocer la verdad, *pero por si sola no es suficiente y puede ser manipulada*. "La doctrina y la moral están contenidas en el Depósito de la Fe formado por la Biblia y la Tradición (la enseñanza constante y perenne de la Iglesia en materias de fe y moral que nos viene de Cristo por medio de los Apóstoles)… Jesús no nos dejó solamente con un libro, sujeto a interpretaciones personales y contradictorias, sino que estableció su Iglesia y la constituyó como Maestra con autoridad magisterial, guiada por el Espíritu Santo. Por eso debemos evitar el «reinterpretar» los textos bíblicos, para hacer ver que estos pecados son compatibles con la doctrina bíblica".

Ciertamente los textos que componen la Biblia son primero "tradición-transmisión-apostólica" surgidos al calor de una comunidad o comunidades concretas que constituyen el círculo hermenéutico que hace posible su interpretación. No podemos desarrollar ahora este tema en el contexto de nuestro artículo, baste decir que la tradición apostólica es una guía en aquello que quiso ser guía. Baste saber que los llamados Padres de la Iglesia y los antiguos escritores eclesiásticos realizaron una interpretación bíblica dentro de unas coordenadas condicionados por el necesario diálogo con la cultura helenística del tiempo e incluso por las circunstancias políticas de los seis primeros siglos de la era cristiana. A ellos les tocó lidiar con la necesidad de un canon bíblico de referencia y el problema de los límites de las diversas interpretaciones de la Escritura. Pero la cosa no terminó allí, no hizo sino empezar. Cuando se habla de la lectura de la Biblia desde la Tradición viva de la Iglesia, no se quiere decir otra cosa sino la presencia viva del Espíritu en la Iglesia, "el Espíritu que va haciendo a la Iglesia releer constantemente la Escritura en cada nueva circunstancia de la vida de la Iglesia, realizando una correcta fusión de horizontes y un adecuado crecimiento de los efectos del texto"[17].

El diálogo presente se mueve en las coordenadas de la ciencia y la secularización. Ese es nuestro horizonte al que como cristianos tenemos que responder desde los principios evangélicos presentes en la Biblia, de manera que sin dejar de ser fieles a esos principios seamos igualmente fieles a las necesidades del presente a la luz de nuestro conocimiento actual del ser humano y su biología, su historia y su evolución. Al final, como al principio, resulta que estamos al servicio de la vida, porque ella es el tribunal de toda verdad, y ese servicio condiciona nuestra manera de ver el espíritu en la letra de la Revelación, de manera que seamos fieles al Dios vivo, cuya gloria es el hombre vivo. No somos repetidores de fórmulas pasadas —de las que somos deudores dialécticamente—, sino generadores de sentido para el enriquecimiento de la vida y la felicidad del ser vivo.

De esto hablaremos luego. ***R***

---

[16] "Las mujeres católicas de EEUU, a favor del diaconado femenino y en contra de la planificación familiar natural", http://www.periodistadigital.com/religion/america/2018/01/22/religion-iglesia-america-eeuu-mujeres-catolicas-diaconado-femenino-planificacion-familiar-natural.shtml

[17] José Manuel Sánchez Caro, "Hermenéutica bíblica y teología", *Scripta Theologica*, 29/3 (1997), p. 841-875.

LA TEOLOGÍA ES PURO CUENTO(i)



APLASTADOS POR EL MAPA

Por
Claudio A. Cruces

Refiere Borges la historia de un imperio tan afecto a la cartografía que terminaron haciendo un mapa tan grande como todo el imperio. Dicho imperio (digo yo, no Borges) tuvo que haber desparecido bajo su plano cartográfico.

Así es la vida de los fundamentalistas que confunden el mapa con el camino. Creen tener escrito en un papel la respuesta de todos los interrogantes de la vida. Tan absortos están en la lectura minuciosa de su mapa que terminarán asfixiados bajo su peso.

Contradictorio: el mapa que fue hecho para facilitarles la vida, los oprime, los agobia, no los deja vivir. *R*

[i] Libro completo para leer: http://es.calameo.com/read/0049330542473cb14d7d8

MENSAJE DEL 38 CONGRESO DE TEOLOGÍA

Congreso de Teología
Asociación Teológica Juan XXIII

Del 7 al 9 de septiembre de 2018 nos hemos reunido en el 38 Congreso de Teología para compartir experiencias y reflexionar sobre “Mística y Liberación”.

1. Hemos comenzado preguntándonos si, ante las graves situaciones de injusticia estructural, crecimiento de la desigualdad, maltrato a la Madre Tierra, a los pueblos originarios, a las mujeres, y tras las dramáticas imágenes de personas migrantes y refugiadas que mueren anegadas en el intento de acceder a nuestras costas, se puede seguir hablando de mística. La respuesta solo puede ser afirmativa si nos ponemos del lado de las víctimas, hacemos una opción radical por las personas pobres y los pueblos oprimidos y colaboramos en su liberación.

2. Nos hemos preguntado si la mística forma parte de la realidad o es un estado patológico, para responder que es la apertura al misterio, el descubrimiento de Dios en el rostro del otro, el conocimiento intuitivo, la salida de sí mismo y el acceso a un nuevo estado de conciencia para tener una visión distinta y transformadora de la realidad.

3. Hemos descubierto que las personas místicas nada tienen de pasivas. Se comportan con gran libertad de espíritu, son profundamente críticas con las instituciones religiosas y políticas y tienen una gran capacidad de desinstalar el sistema. Ejemplos: Jesús de Nazaret, Pablo de Tarso, Francisco de Asís, el Maestro Eckhart, Hildegarda de Bingen, Margarita Porete, Thomas Müntzer, Teresa de Ávila, Juan de la Cruz, Rumi, ibn Arabi, Luther King, Simone Weil. A su vez, hemos sido alertados sobre el peligro de las personas iluminadas, que se dicen místicas.

4. Nos hemos preguntado por la relación entre mística y política: ¿Pueden ir juntas, caminan paralelas, son opuestas? ¿Ha influido la mística en la política? La respuesta a la última pregunta ha sido afirmativa. Las personas místicas viven ligeras de equipaje, compaginan armónicamente razón y emoción, pueden contribuir a crear una ciudadanía liberada con capacidad de interiorización, ofrecen nuevos



La mística no es uniforme; se caracteriza por un amplio pluralismo, donde radica su riqueza. Tres han sido los modelos que hemos analizado en este Congreso con sus afinidades y peculiaridades: el "oriental", el cristiano y el sufí.

modelos de convivencia, trabajan por eliminar la pobreza y erradicar las desigualdades.

5. Hemos observado que la relación entre mística y política no es arbitraria, ni oportunista, sino intrínseca. Más aún, hemos tomado conciencia de la necesidad y urgencia de una mística de ojos abiertos, corazón solidario y amor políticamente eficaz, de una mística que lleva a escuchar el grito de la Tierra, el clamor desgarrador de millones de personas hambrientas de pan y de derechos humanos y a luchar por Otro Mundo Posible.

6. La mística es inseparable del trabajo por la justicia. Uno de los nombres que la Biblia hebrea da a Dios es "nuestra Justicia". La justicia no es, por tanto, solo un tema político o jurídico; es también teológico.

7. Hemos descubierto la aportación del silencio contemplativo, personal y comunitario, a la lucha por la justicia. Un silencio que potencia los gritos contra las injusticias, y especialmente contra la pederastia, ante la *situación in extremis que vivimos tanto a nivel de política global como de la Iglesia católica*. El silencio no es lo opuesto a la acción o a las palabras, sino fuente de poder, perspicacia y perspectiva; ayuda a que el Espíritu, y no el Ego, guíe nuestras vidas. No aísla de las luchas del mundo, sino que las abraza al nivel más profundo y es esencial para construir un mundo más justo.

8. El cristianismo es una religión mística no solo como experiencia espiritual individual, sino como experiencia política comunitaria, que tiene su fundamento en la autoridad de las víctimas y su fuerza en la compasión; no se evade de la realidad, sino que lleva a sublevarnos contra el dolor inocente e injusto.

9. La mística constituye una de las experiencias más importantes para superar los fundamentalismos religiosos, que se caracterizan por el fanatismo y la intolerancia hacia quienes no piensan y creen como nosotros y con frecuencia desembocan en terrorismo justificado en nombre de Dios.

9. La mística no es uniforme; se caracteriza por un amplio pluralismo, donde radica su riqueza. Tres han sido los modelos que hemos analizado en este Congreso con sus afinidades y peculiaridades: el "oriental", el cristiano y el sufí.

10. Nos comprometemos a vivir una mística en perspectiva feminista, integradora de las diferentes experiencias religiosas y laicas, que responda a los desafíos de nuestro tiempo, trabaje por la justicia y contribuya a construir una sociedad fraterno-sororal y una comunidad eco-humana sin exclusiones de género, etnia, creencia o increencia religiosa, clase social, procedencia religiosa o identidad afectivo-sexual.

11. Afirmamos, con Raimon Panikkar, que se puede vivir armónicamente una pluralidad de místicas misteriosamente unificadas; con Leonardo Boff, que las personas cristianas deben ser "místicas en la liberación"; con Jon Sobrino, que sin práctica, el espíritu permanece vago y muchas veces alienante; con Gustavo Gutiérrez, que el método de la teología es la espiritualidad liberadora; con Juan Bautista Metz, que es necesaria una "mística de ojos abiertos"; con Hans Küng, que hay que lograr una mística interreligiosa; con Dorothee Sölle, que la mística lleva a la resistencia; con Pedro Casadáliga, que hay que practicar una espiritualidad contrahegemónica. A ello nos comprometemos en este Congreso. ***R***

En Madrid a 9 de septiembre de 2018





José Manuel González Campa

Licenciado en Medicina y Cirugía. Especialista en Psiquiatría Comunitaria. Psicoterapeuta. Especialista en alcoholismo y toxicomanías. Conferenciante de temas científicos, paracientíficos y teológicos, a nivel nacional e internacional. Teólogo y Escritor evangélico.

11. Manipuladores de la enfermedad

Con este trabajo doy por terminada la serie de artículos sobre "Biblia y Medicina".

CUANDO ESCRIBO SOBRE manipulación de la enfermedad me estoy refiriendo a los modernos movimientos religiosos principalmente surgidos en el campo evangélico que, haciendo un alarde temerario y hasta soberbio de espiritualidad, pretenden concentrar, en sí mismos, el monopolio de la verdad y del poder del Espíritu Santo. Con la Biblia en la mano y en el nombre de Dios, descalifican a diestra y siniestra. Originan confusión, desorientación y caos a las mentes más elementales, emocionalmente débiles, infraculturales y sencillas. Se descalifica a la ciencia en nombre de la ignorancia, se cuestiona la sabiduría desde el púlpito de la necedad. Se predica un Evangelio "de la sanidad divina", con gran desconocimiento de los profundos contenidos del acto soteriológico de Cristo, aplicando al tiempo presente dimensiones "liberadoras" o "redentoras" que, en función de la muerte y resurrección de Cristo, se han de verificar sobre el cuerpo (soma=griego) de los creyentes, en un futuro escatológico. La Biblia presenta la realización (dinámica) de la salvación en el hombre (antropos) desde la perspectiva escatológica que Oscar Cullman definió como el "YA" pero "TODAVIA NO". El apóstol Pablo habla de un desarrollo de la salvación (Filipenses 2:12), donde el término "ocupaos" en griego significa DESARROLLAD, que los líderes carismáticos (evangélicos y católicos) parecen ignorar. Es cierto que "posicionalmente en Cristo" (como diría en su día Ernesto Trenchard), "aun estando nosotros muertos (griego=necros) en pecados (griego=paraptomas), nos dio vida juntamente con Cristo (co-vivificó), por gracia sois salvos", y "con él nos resucitó (co-resucitó) y así mismo nos hizo sentar (co-sentó), en lugares celestiales con Cristo Jesús..." (Efesios 2:5-6). Se trata de la constatación teológica de la concepción cullmaniana: YA estamos vivificados con Cristo, resucitados con Cristo, sentados en lugares celestiales con Cristo, pero... TODAVIA NO se ha realizado esta verdad soteriológica en los diversos momentos escatológicos que le corresponde. Entiendo que la voluntad (griego=deseo) de Dios es la PNEUMATIZACION DEL MUNDO (el control y el gobierno cósmico por el Espíritu Santo) pasando por la PNEUMATIZACION DEL HOMBRE. Este proceso pneumático se realiza en el tiempo (cronológico y kairótico), en la medida que se verifica y culmina la Historia de la Salvación (Génesis 1:2; Joel 2:28-32; Hechos 1:4-5; 1a Corintios 3:16; 1a Corintios 6:15 y 19; 1a Corintios 15:42-54; Romanos 8:19-23; 1a Corintios 15:22-28).

Volviendo a retomar el porcentaje de enfermedades de naturaleza psicosomática (enfermedades funcionales o psicógenas en la nomenclatura clínica) que se producen en nuestro país, nos


Laura Moscoa, la profeta que dice orar en lenguas y sanar a los enfermos
(Foto: www.crhoy.com - Ilustración, editor)

encontramos que alrededor de un 40%-45% padece tales dolencias. Por otro lado los seres humanos con un cociente intelectual bajo, aquellos que son emocionalmente muy débiles, o los que se encuentran en situación precaria desde el punto de vista socio-cultural, socio-económica o psicosocial, están más expuestos que los demás a ser víctimas fáciles de determinados manipuladores de la mente y de las conciencias. Cuando la falta de cultura, la ignorancia, la superstición y la miseria se dan en el ámbito individual, familiar o colectivo es posible inducir, psicológicamente, determinados fenómenos que luego pueden ser explicados con intervenciones milagrosas de Dios. El Evangelio es la "Buena Nueva" de Dios para los hombres y es lícito predicarlo por todos los medios que sean lícitos. Aquí no nos serviría aquello de que "el fin justifica los medios". A los que confunden la elocuencia del Espíritu con los movimientos intempestivos y los gritos estentóreos, a los que sustituyen el llamamiento silencioso de Dios al corazón humano por las manifestaciones públicas que gratifican los deseos narcisísticos del predicador apocalíptico de turno, a los que no respetan los sentimientos más íntimos de pudor y ternura que anidan en la esfera de la intimidad de los seres humanos y los avasallan en nombre de Aquel que jamás violentó a nadie, bueno les sería recordar el testimonio personal del apóstol de los gentiles: "Así que hermanos, cuando fui a vosotros para anunciaros el testimonio de Dios, no fui con excelencia de palabras o de sabiduría. Pues me propuse no saber entre vosotros cosa alguna sino a Jesucristo, y a éste crucificado. Y es- tuve entre vosotros con debilidad, y con mucho temor y temblor; y ni mi palabra ni mi predicación fue con palabras persuasivas de humana sabiduría, sino con demostración del Espíritu y de poder, para que vuestra fe no esté fundada en la sabiduría de los hombres, sino en el poder de Dios" (1 Corintios 2:1-5).

La persuasión, los condicionamientos psicológicos, la coerción emocional, la sugestión y cualquier tipo de actuación de naturaleza psicológica que manipule la conciencia o las profundidades del corazón (esfera inconsciente), no constituyen métodos lícitos para ser utilizados al amparo de la proclamación kerigmática del Evangelio. Pero es que el asunto resulta muchísimo más grave si se tiene en consideración que la aplicación de tales métodos no resulta inocua; en algunas circunstancias pueden ocasionar daños psíquicos, mentales, emocionales y espirituales de consecuencias imprevisibles. La acción coercitiva sobre la mente o la manipulación de la esfera de la intimidad de un ser humano, puede conllevar al desencadenamiento de trastornos de la personalidad, al desequilibrio psicoemocional, a padecimientos de trastornos neuróticos y al estallido de desequilibrios psicóticos. En cualquier caso la persona puede ser muy perjudicada y, cuando menos, profundamente engañada.

Muchas de las supuestas curaciones milagrosas no constituyen más que una "remisión temporal" (borramiento) de diversos signos clínicos de naturaleza psicógena o psicosomática. En todos los lugares del mundo (léase Lourdes, Fátima, campañas evangelísticas de signo pentecostal o neo-pentecostal, etc.) donde se produce "un calentamiento emocional" de los grupos o de las masas que acuden al lugar "sagrado" con la esperanza "de ser curados o liberados del mal" (demonio), se producen "milagros o prodigios" que son el resultado de una acción calculada de carácter persuasivo y sugestivo (condicionamiento y manipulación psico-emocional de las personas), llevadas a cabo por un "animador" o "predicador" que dice actuar en nombre de Dios y de Cristo. Individual y/o colectivamente se produce una gran conmoción y catarsis psicoemocional, por la que se libera gran cantidad de energía reprimida (contenidos emocionales inconscientes que están ligados, afectivamente, a los síntomas psíquicos o físicos que padecen las personas) que permite la desaparición (casi siempre episódica o temporal) de la dolencia psicosomática; no hay en tales casos, ni es necesaria, intervención de Dios o del Espíritu Santo; antes bien, se da semejante "curación" por la intervención de mecanismos meramente humanos. Resulta llamativo tener en cuenta que estas personas, "sanadas", se curan, efectivamente, por la fe; pero por una fe que se genera en el centro de la esfera de su intimidad y que se gesta sobre la infraestructura de sus propios recursos psicológicos, al margen de cualquier intervención divina directa. El espectáculo que se ofrece al mundo en tales oportunidades es, verdaderamente, demencial y dantesco y no redunda, de manera alguna, para la gloria de Dios, la edificación de su pueblo o el beneficio espiritual de los seres humanos.

Deseo que este artículo sea un acicate para la reflexión a todos aquellos que desean realizar en sus vidas y ministerios la voluntad de Dios. El aconseja en su palabra: "NO SEAIS TROPIEZO (en el griego el término "tropiezo" significa "el que causa ofensa o escándalo") NI A JUDIOS, NI A GENTILES, NI A LA IGLESIA DE DIOS". ¡Qué así sea! *R*

COMPRENDER LA RELATIVIDAD PARA HACER LAS PREGUNTAS FILOSÓFICAS ÚLTIMAS

Einstein completó la imagen clásica del mundo



Luis García Pascual

Ha sido Director de la Escuela Técnica Superior de Ingeniería (ICAI) y Vicerrector de la Universidad Pontificia Comillas, así como miembro de la Cátedra Ciencia, Tecnología y Religión.

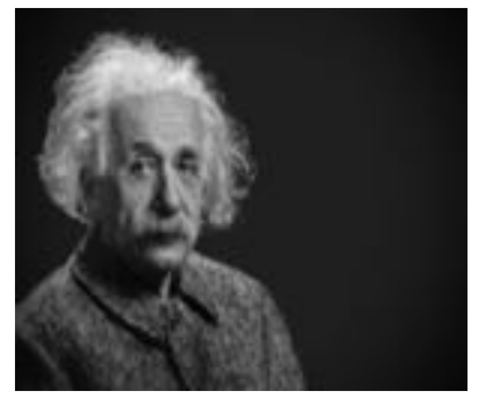
Nuestro conocimiento del universo, y de la materia que lo forma, ha sido la gran aportación de la ciencia. Newton colaboró en este sentido con lo que se conoce como "mecánica clásica". Eisntein, con la teoría de la relatividad, aún para muchos una parte ininteligible de la física. Sin embargo, no podemos comprender la imagen actual del universo en las ciencias sin entender esta teoría. Por eso, en el presente artículo aportamos alguna luz para clarificar conceptos básicos de la "mecánica relativista".

LAS APORTACIONES DE LA TEORÍA de la relatividad constituyen todavía para muchos una parte de la física clásica difícil de entender, y en ocasiones incluso ininteligible. En este artículo se aporta alguna luz para clarificar conceptos básicos de la mecánica relativista. A saber: qué es el espacio, qué es el tiempo, qué es el espacio-tiempo, cómo se cuantifican los intervalos en el espacio-tiempo, qué es la relatividad, y, por último, qué es lo que resuelve la Teoría de la Relatividad.

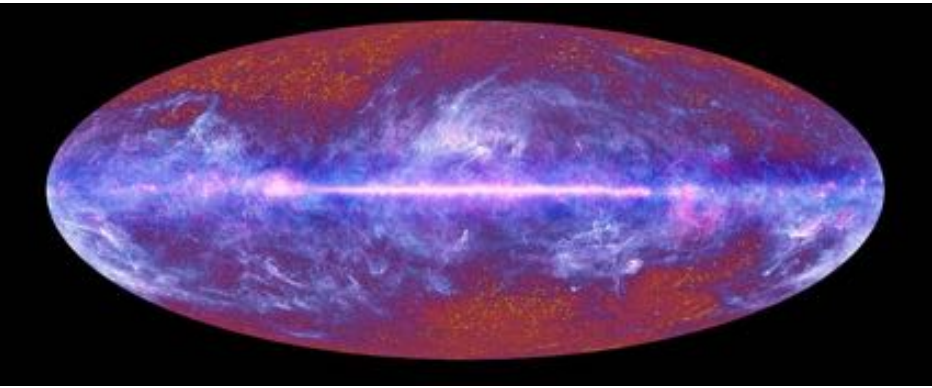
Es, por tanto, una contribución a entender lo que constituye el enfoque propio de la teoría de la relatividad en su estudio de los sucesos del universo. No podemos entender la imagen actual del universo en las ciencias sin entender la relatividad. Pero, sin una imagen científica del universo no es posible proponer las preguntas filosóficas últimas sobre su naturaleza.

La mecánica clásica tuvo un complemento especial importante cuando, en los albores del siglo XX, Albert Einstein formuló la teoría de la relatividad especial y la teoría de la relatividad general. Así, la mecánica clásica se completó con la mecánica relativista. Esta se refiere también a los objetos del universo que describe la mecánica clásica y estudia sus interacciones y efectos sobre posibles observadores.

Más allá de la mecánica clásica, la mecánica cuántica, nacida en torno a los años veinte, descubrió que en las interacciones de la materia microfísica (que constituye el fondo de los objetos clásicos) se cumplían un conjunto de propiedades, completamente desconocidas e insospechadas para una visión clásica del mundo. Pero el nacimiento de la mecánica cuántica no supone descartar la mecánica clásica, ya que ambas mecánicas describen el mismo universo y son completamente armónicas entre sí. Sin embargo, su total armonización está todavía hoy en estudio, como vemos, por ejemplo, en los estudios actuales sobre la gravedad cuántica.



Albert Einstein. Imagen: ParentRap. Fuente: Pixabay.



La mecánica relativista y nuestra imagen del universo

La mecánica clásica, y su extensión en la mecánica relativista de Einstein, describen correctamente las interacciones de los objetos clásicos. Puede incluso decirse que las ideas de la teoría de la relatividad son hoy en día decisivas para describir las masas y las trayectorias de los objetos celestes en el universo. Las ecuaciones de Einstein siguen siendo hoy en día un elemento teórico esencial para entender lo que vemos en el universo.

Al mismo tiempo, en consecuencia, las preguntas filosóficas que pueden formularse en torno al universo deben asumir los datos que proporciona la ciencia y estos son, en parte fundamental, la imagen clásica y relativista de las interacciones en el mundo clásico.

Ahora bien, las aportaciones de la teoría de la relatividad constituyen todavía para muchos una parte de la física clásica difícil de entender, y en ocasiones incluso ininteligible. En este artículo solo pretendo aportar alguna luz que ayude a clarificar conceptos básicos de la mecánica relativista. A saber: qué es el espacio, qué es el tiempo, qué es el espacio-tiempo, cómo se cuantifican los intervalos en el espacio-tiempo, qué es la relatividad, y, por último, qué es lo que resuelve la Teoría de la Relatividad. Se trata, por tanto, de acostumbrarnos a entender lo que constituye el enfoque propio de la teoría de la relatividad en su estudio de los sucesos del universo.

En este artículo, pues, vamos a movernos en el marco de conceptos básicos sencillos, pero que, sin duda, ofrecen una indudable dificultad comprensiva. Deben asimilarse con atención y calibrando la significación de las palabras. Vale la pena afrontar, sin embargo, esta reflexión porque no podemos entender la imagen actual del universo en las ciencias sin entender la relatividad.

La clarificación que aportamos seguidamente hace referencia a algunos hechos (o conceptos en nuestra descripción del mundo) que debemos distinguir. En primer lugar, el mundo clásico nos dice, como atestiguan nuestros sentidos y percepciones, que el universo está constituido por objetos; sin embargo, estos objetos son dinámicos. Evolucionan los objetos mismos y evolucionan las interacciones (o acciones) entre ellos. Los objetos y sus interacciones (o acciones) presentan una velocidad que permite llegar de un punto a otro.

Además, en el mundo clásico hay también observadores que tienen noticia de los objetos y procesos que se dan en el mundo. Esta noticia llega a los observadores porque sobre ellos (desde los objetos y procesos, es decir, acontecimientos del mundo) llega una acción que se propaga con una velocidad. Por otra parte, los mismos observadores pueden estar ellos mismos desplazándose con una cierta velocidad.

Por tanto, distinguimos acontecimientos con velocidad, interacciones (acciones) con velocidad y observadores con velocidad. Estos hechos obligaron a Einstein a matizar los conceptos clásicos sobre el espacio y el tiempo, así como sobre las interacciones entre los objetos en el espacio-tiempo.

Preguntas y respuestas

La idea del espacio y la idea del tiempo

Vamos a comenzar analizando la idea del **espacio** y, como asociada a ésta y, relacionada también con el valor absoluto de la velocidad de la luz, comprenderemos la idea del **tiempo**. Abordamos, pues, en primer lugar, las dos primeras preguntas.

Todos y cada uno de nosotros tenemos nuestros propios recuerdos personales de más o menos actualidad o de mayor o menor antigüedad y, de cada uno de estos recuerdos, tenemos grabada en nuestra mente, una imagen más o menos clara o más o menos difusa. Ante estos recuerdos, surgen siempre dos preguntas:

a.- ¿Cuál es la causa que motivó la existencia de cada uno de nuestros recuerdos?

b.- ¿Cuál es la causa de que tales recuerdos sean nuestros (privativos de cada uno de nosotros)?

La respuesta a la primera pregunta es muy concreta. La razón que originó la existencia de cada uno de aquellos recuerdos radica en cierta interacción de unos entes naturales con otros (ciertos acontecimientos reales), que ciertamente ocurrieron (hablamos de recuerdos, no de sueños). Estos acontecimientos, dados realmente en el mundo, pueden ser tan diversos como diferentes son la conversión de dos agujeros negros en uno solo, la felicitación navideña entre dos amigos mediante una llamada telefónica o, sencillamente, la lectura de un libro interesante.

El tiempo es la magnitud (también de valor distinto para cada instante) que establece y define para cada individuo, el momento en que se ha grabado en su cerebro la imagen correspondiente a cada uno de sus recuerdos

Para dar respuesta a la segunda pregunta pensemos que, cada uno de dichos acontecimientos, da origen a su correspondiente acción, que se propaga a la velocidad de la luz, desde el lugar donde haya ocurrido el acontecimiento hasta cada uno de nosotros. Una vez que dicha acción llegue a nuestros sentidos actúa sobre nuestro cerebro, modificando alguno de los 7000 trillones de conexiones entre los 86000 millones de neuronas existentes en él, para grabar la imagen de aquel acontecimiento. Tenemos para rato capacidad de almacenar imágenes de recuerdos.

Como consecuencia ya estamos frente a dos instantes:

1.- El instante en que se produce un acontecimiento cualquiera apareciendo, en ese instante, la acción correspondiente (la liberación de una gran cantidad de energía en el primer caso; en el segundo, la alegría o la tristeza que sentimos por aquella inesperada felicitación navideña o el cambio de madurez que para cada individuo pueda suponer la lectura del libro en cuestión, en el tercero).

2.- El instante en que la acción, consecuencia de aquel acontecimiento, llega a cada uno de nosotros y su imagen queda grabada en nuestro cerebro.

Los lugares donde se producen los distintos acontecimientos, que originan nuestros recuerdos, están coordinados por una variable que llamamos **espacio** e, igualmente para cada uno de nosotros, los instantes, en que aparecen en nuestro cerebro las imágenes de aquellas sucesivas interacciones, se ponen en orden por otra variable que llamamos **tiempo**.

En resumen, podemos decir que tenemos recuerdos, por un lado, porque ocurren cosas a nuestro alrededor; por otro, porque tenemos cerebro para guardar en nuestro interior la imagen de aquellas cosas y, por último, porque nuestra mente tiene capacidad para organizar y relacionar en el **espacio** los lugares **espaciales**, dónde ocurrieron las cosas, y los instantes **temporales**, en que las imágenes de aquellas cosas se grabaron en cada uno de nuestros cerebros. Para una y otra de estas dos capacidades basta que:

a.- Cada individuo establezca un sistema de referencia en el que los lugares, donde ocurran los distintos acontecimientos, estén determinados por sus coordenadas respectivas.

b.- Cada observador disponga en su mente de algo, equivalente a un cronómetro, que aprecie la separación temporal entre los instantes en que se graben en su cerebro las respectivas imágenes.

Hasta los inicios del siglo XX tanto el **espacio,** en que se coordinan los distintos lugares en los que ocurren los acontecimientos, como el **tiempo**, mediante el que se organizan los diferentes instantes en los que las imágenes de aquellas interacciones se almacenan en nuestros cerebros, se presumían **variables independientes** entre sí.

Por otro lado, al considerar que, por ser altísima la velocidad de la luz, **no se cometerían errores apreciables** si, en los casos de la vida ordina-



Imagen: geralt. Fuente: Pixabay.

ria (a los que corresponden nuestros recuerdos), se estimaban superpuestos los instantes, en los que se producía cada interacción entre entes naturales (repetimos cada acontecimiento) y los momentos en que sus respectivas acciones se grababan en el cerebro de los distintos observadores.

Como consecuencia de los comentarios anteriores ya podemos decir que:

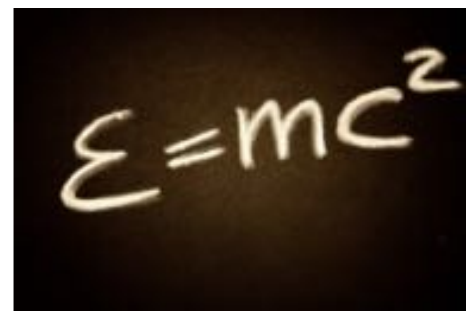
a.- El espacio es la magnitud (variable para cada punto) que establece y define para cada individuo, el lugar donde han ocurrido los sucesivos acontecimientos correspondientes a cada uno de sus recuerdos.

b.- El tiempo es la magnitud (también de valor distinto para cada instante) que establece y define para cada individuo, el momento en que se ha grabado en su cerebro la imagen correspondiente a cada uno de sus recuerdos.

En la Mecánica Clásica los valores, para cada acontecimiento, de una y otra de estas magnitudes (espacio y tiempo), se consideraban, según se ha comentado, **idénticos para todos los observadores**, a pesar del posible movimiento relativo que pudiera existir entre ellos. **Para nuestros clásicos, el espacio y el tiempo eran magnitudes absolutas (sus valores eran los mismos para todos los observadores).**

La idea del espacio-tiempo

A partir de los meticulosos ensayos de Michelson y Morley, realizados en 1887, se constató que la velocidad de la luz, como ya se sabía, no era infinita; pero, de estos ensayos se dedujo además que, en cada caso concreto, tenía el mismo valor para todos los observadores (era la única magnitud absoluta para todos ellos).



Fuente: Pixabay.

Esto exigía que dependiera del movimiento relativo, existente entre los distintos observadores, el tiempo empleado por la acción de cada acontecimiento para llegar, desde el lugar del espacio, donde ocurriera dicho acontecimiento, hasta los sentidos de cada observador, en cuyo cerebro se grabara su imagen. **El tiempo dejaba de ser absoluto, se convertía en relativo (de valor distinto para cada observador)**.

Por otra parte, al estar, tanto el espacio recorrido por la acción como el tiempo empleado en recorrerlo, relacionados por la velocidad de la luz y ser ésta constante para todos los observadores, también se modificaba la distancia entre el lugar donde ocurrieran los acontecimientos y el punto donde se encontraran los diferentes observadores. **El espacio también dejaba de ser absoluto y, como el tiempo, se convertía en relativo (de valor diferente para cada observador).**

En los dos apartados anteriores se ha visto que, para cada observador, los valores relativos del espacio y del tiempo están relacionados por la velocidad de la luz (única magnitud absoluta). En consecuencia, para cada individuo, podrán yuxtaponerse su valor relativo del espacio y su valor relativo del tiempo, dando lugar a una nueva magnitud, que pasó a llamarse su **espacio-tiempo.**

Esta nueva magnitud englobará, a la vez, la distancia en el espacio del lugar, donde se realizó la interacción objeto de nuestro recuerdo y la distancia en el tiempo, la tardanza en llegar su acción a grabar su imagen en nuestro cerebro. Por ello la nueva magnitud (espacio-tiempo) habrá de tener las coordenadas espaciales necesarias para indicar a cada individuo el lugar en que ocurrió el acontecimiento que recuerda, y la oportuna coordenada temporal para decirle el tiempo que necesitó la acción de aquel acontecimiento para, desplazándose a la velocidad de la luz, llegar a grabar en su cerebro la imagen de aquel acontecimiento.

Es evidente que, para cada uno de los distintos observadores con movimiento relativo entre ellos (equivalente a decir para cada uno de sus correspondientes espacios-tiempos), el mismo acontecimiento ha de tener valores diferentes, tanto para las coordenadas espaciales como para la coordenada temporal.

En consecuencia, ya se puede responder a la tercera pregunta diciendo que el espacio-tiempo es la magnitud (variable para cada lugar y para cada instante) que establece y define, para cada individuo, dónde ocurre cada acontecimiento y cuándo se graba su imagen en el cerebro del individuo en cuestión.

La idea del cuadrado del intervalo en el espacio-tiempo

Entremos, pues, en responder las otras preguntas. Suponiendo:

a.- La propagación, durante un intervalo de tiempo a una velocidad v constante, de un acontecimiento (no de su correspondiente acción), desde un lugar-instante a otro del espacio-tiempo de cualquier observador.

b.- La propagación de su acción, a la velocidad c de la luz, durante el mismo intervalo de tiempo.

Bajo estos supuestos se llama cuadrado del intervalo a la diferencia (con signo contrario) de los cuadrados de la propagación de un acontecimiento y de la propagación de su acción a la velocidad de la luz y, en consecuencia, del valor del cuadrado del intervalo en el espacio-tiempo de un observador cualquiera **o,** se deducen conclusiones muy características de la Teoría de la Relatividad. Entre ellas citemos que:

De aquí la necesidad de actualizar la información, que mediante su GPS, recibe el conductor de un automóvil en La Tierra, enviada desde un satélite en movimiento respecto a nosotros

a.-Únicamente aparece un intervalo **real**, entre el inicio y el final de nuestro desplazamiento, cuando éste se propague a una velocidad v menor que la velocidad c de la luz. En este caso, a lo largo de todo el desplazamiento, el observador **o** lo puede ir analizando.

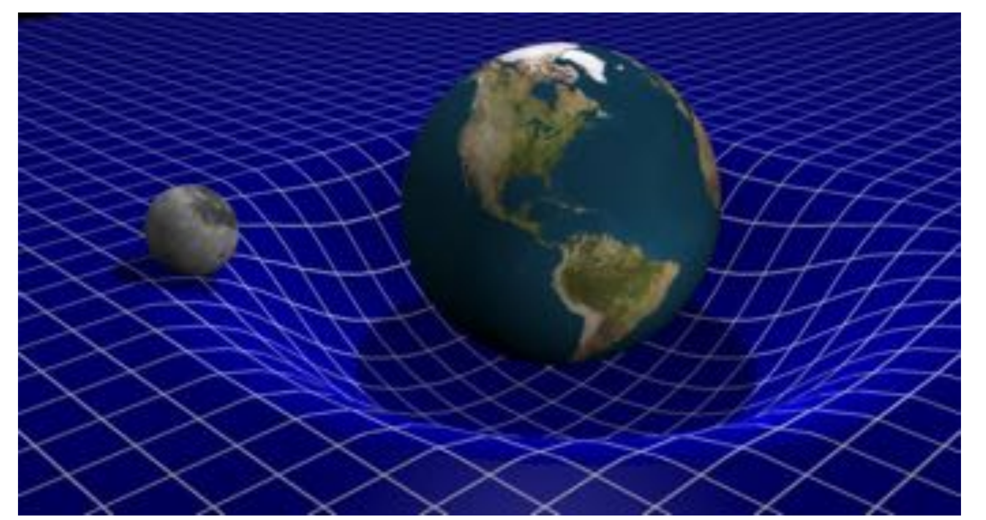
b.- Cuando el acontecimiento sea la propagación de una señal electromagnética, entre ellas la luz, para las que, el intervalo es **nulo**. A lo largo de todo el desplazamiento, el acontecimiento y la capacidad de verlo por parte del observador, están superpuestos.

c.-Podría pensarse en un intervalo **imaginario** para sucesos que viajaran a velocidades superiores a la velocidad de la luz. En esta hipótesis, el observador no podría seguir con sus ojos el desplazamiento del acontecimiento en estudio.

Ideas sobre la relatividad

Si un observador **o** tiene movimiento relativo respecto a otro observador **O**, de todo lo anterior se deduce que:

a.- Los valores que definen el lugar y el instante donde ocurre un acontecimiento son diferentes para uno y otro de los dos observadores. Suponiendo



Para Newton, la gravedad era una fuerza de atracción, entre la masa m y la masa M, para Einstein, en cambio, la gravedad es una curvatura del espacio-tiempo

que cualquiera de nosotros y un viajero, en un vuelo de Madrid a Barcelona, previamente hubiésemos colocados superpuestos nuestros respectivos sistemas de referencia espacial y hubiéramos contrastado el sincronismo de nuestros correspondientes relojes, ante una explosión visible por nosotros y, a través de la ventanilla del avión, también observable por el pasajero en el avión, no coincidiría ni el lugar ni la hora de la explosión, en el sentir del viajero, con el lugar y la hora de la misma registrados, respectivamente, en nuestro sistema de referencia y en nuestro cronómetro. De aquí la necesidad de actualizar la información, que mediante su GPS, recibe el conductor de un automóvil en La Tierra, enviada desde un satélite en movimiento respecto a nosotros.

b.- Para los mismos dos acontecimientos sucesivos, tanto el valor del espacio que los separa como el valor del tiempo que los distancia son diferentes. Es el caso en el que, entre el acontecimiento de la salida de un tren de Madrid y el acontecimiento de la llegada del mismo tren a Barcelona, el espacio recorrido por el tren y el tiempo empleado en recorrerlo será diferente en el sentir de un viajero en el tren (observador **o**) y bajo la sensación de cualquiera de nosotros como observadores **O**.

c.- Los valores de la velocidad de crucero del tren del apartado anterior y las aceleraciones al arrancar, al detenerse o al circular nuestro tren por una curva serán también distintas en el sentir de **o** y bajo la sensación de **O**.

La Teoría de la Relatividad

Albert Einstein estableció las leyes físicas que justifican los comportamientos, a primera impresión extraños, comentados en el apartado anterior y que, además, permiten calcular la relación entre los valores **diferentes**, para las **misma**s magnitudes mecánicas, según la impresión de distintos observadores entre los que haya movimiento relativo.

En 1905, publicó la Teoría de la Relatividad Especial (también conocida como Restringida) en el caso particular de que el observador **o** se mueva, respecto a **O**, con velocidad rectilínea en el espacio y constante a lo largo del tiempo. Sería el caso del tren de Madrid a Barcelona cuando circulara en línea recta y a la velocidad de crucero. En este caso particular, los cuadrados de los intervalos para **o** y para **O** son iguales; pero todas las magnitudes mecánicas del viaje (espacio recorrido, tiempo empleado, velocidad, aceleración, masa, energía, cantidad de movimiento, …) en el sentir de **o** y según la sensación de **O** están relacionadas por una función más o menos compleja, siendo v la velocidad de crucero del tren y c la velocidad de la luz.

En 1915 y, gracias, por un lado, a los consejos de su amigo y compañero en el Politécnico de Zürich, Marcel Grossmann y, por otro, a las aportaciones de insignes matemáticos como Gauss, Riemann, Christoffel,…, Einstein publicó la Teoría de la Relatividad General aplicable cuando, en el movimiento relativo entre **o** y **O** exista cualquier tipo de aceleración (entre ellas la gravedad). En ella, por ser la velocidad v variable de un punto-instante a otro, las relaciones anteriores no se pueden aplicar a lo largo del espacio-tiempo. Ello complica de manera notable los desarrollos; pero de esta Relatividad General se han deducido aplicaciones interesantísimas e, incluso, una nueva interpretación de la gravedad.

Para Newton, la gravedad era una fuerza de atracción, entre la masa m y la masa M, para Einstein, en cambio, la gravedad es una curvatura del espacio-tiempo, donde se encuentra la masa m, determinada por una ecuación tensorial que incluye el tensor de curvatura del espacio-tiempo de **o**, el tensor de los potenciales de Einstein, una magnitud escalar derivada de los dos tensores anteriores y un tensor energético que depende, entre otras cosas, de la cantidad de movimiento de la masa m.

Esta curvatura puede apreciarse al diluir el azúcar que pongamos, por ejemplo, al hacernos un zumo de naranja. Para el estudio de las ecuaciones mencionadas y para ser conscientes de las interesantísimas conclusiones del impresionante legado de Albert Einstein puede consultarse mi libro "*Del determinismo clásico al delirio cuántico*", publicado por la Universidad Comillas ICAI-ICADE, y mi separata "*La Teoría de la Relatividad Fácil y no tan Fácil*". ***R***

DE LA MUERTE DE DIOS AL RETORNO DE LA RELIGIÓN

LOS MEJORES OBSERVADORES del fenómeno religioso no son siempre los creyentes. La conciencia de pertenencia a una religión, a veces, se convierte en una dificultad para una evaluación crítica, fundamentada y ponderada de lo que está ocurriendo. Es fácil confundir los deseos e intereses propios, individuales y colectivos con los acontecimientos históricos, sobre todo cuando, como ocurre en el caso de la religión, los hechos que se analizan tienen una gran repercusión personal, no sólo intelectual, sino también afectiva y existencial. Ante el hecho religioso resulta muy difícil mantener una actitud de desapego y de objetividad, que posibilite una evaluación crítica y ponderada, precisamente porque la religión responde a deseos, carencias e interrogantes muy profundos, ante los que resulta casi imposible la neutralidad y la imparcialidad.

1. LA SECULARIZACIÓN COMO PROBLEMA ECLESIAL Y RELIGIOSO

En buena parte es lo que ocurre con la secularización de nuestras sociedades. A partir de la industrialización, de la revolución francesa y del desarrollo de la democracia, se produjeron cambios muy profundos en las sociedades occidentales que afectaron de forma esencial al fenómeno religioso.[1] Las distintas iglesias se enfrentaron a estos fenómenos con una actitud fundamentalmente defensiva, oscilando entre la añoranza del «antiguo régimen» y la necesidad de adaptarse a las nuevas reglas de juego que comenzaban a imponerse en Occidente. El «antimodernismo» es un concepto globalizante que enmarca la actitud apologética y hostil de la Iglesia católica al nuevo modelo emergente de sociedad a lo largo del siglo XIX y XX.

Esta hostilidad tenía causas concretas: la Iglesia se sintió amenazada por un proceso político que llevó consigo la laicización de la sociedad, con la consiguiente separación entre la Iglesia y el Estado; el desarrollo e implementación de los derechos humanos y del ciudadano, entre los que está la libertad religiosa en una sociedad pluralista y heterogénea; y el desarrollo democrático, que puso fin a una sociedad jerarquizada, estamental y verticalista, cuyas raíces se remontan al feudalismo. El desarrollo económico y sus costos humanos, se convirtió en el problema fundamental, haciendo insuficiente el sistema asistencial y caritativo tradicional de las iglesias. Surgió el problema social, al que no se puede responder de forma individual ni con una exhortación moral a practicar las obras de misericordia.

[1]. Entre las muchas publicaciones sobre el tema destaco el libro de P. VALADIER, La Iglesia en proceso (Santander 1990).



Juan Antonio Estrada

Licenciado en filosofía por la Universidad de Comillas de Madrid, en 1970, obtuvo posteriormente el doctorado en filosofía por la Universidad de Granada, con una tesis sobre la teoría crítica de Max Horkheimer. Hizo también estudios teológicos en la Universidad de Innsbruck (Austria), donde obtuvo el título de maestro en teología (1973). Completó los estudios del doctorado en teología en la Universidad de Múnich, con una beca del Gobierno alemán, y presentó su tesis doctoral en la Universidad Gregoriana de Roma (1977), en torno al tema de la teología dialéctica de Karl Barth.

No hay respuesta posible a la secularidad, la democracia y el problema social que no pase hoy por las aportaciones del Concilio

La gran crisis de las iglesias a lo largo del siglo XIX y XX tuvo que ver con la tardanza en comprender el significado de este proceso y con reaccionar ante él. Hubo que esperar a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, ya en los albores de la segunda revolución industrial, para que comenzase la «doctrina social de la Iglesia», retraso histórico, que acarreó la pérdida del mundo obrero y el fuerte anticlericalismo de una gran parte del pueblo, sobre todo en la Europa latina. La aceptación de los derechos humanos tuvo que esperar hasta la década de los años sesenta, siendo el decreto de libertad religiosa el que contó con una mayor oposición entre todos los documentos emitidos por el Vaticano II. La valoración positiva de la democracia y la reestructuración del papel de la Iglesia en una sociedad laica, no confesional y plural también ha sido tardía, ya que tuvo que esperar a la posguerra, una vez resuelto el conflicto del Vaticano con el Estado italiano, mientras que en España sólo se ha dado en una época reciente.

El Vaticano II ha sido el gran intento de la Iglesia católica de adaptarse a la nueva situación de una sociedad secularizada y de abandonar definitivamente el antimodernismo como postura global. En este sentido, se puede afirmar que el concilio Vaticano II ha sido la respuesta global del catolicismo a la secularización de las sociedades, a la instauración de la democracia y a la agudización de la cuestión social. No voy a analizar aquí las limitaciones y deficiencias del mismo Vaticano II como respuesta del catolicismo a los cambios histórico sociales. A pesar de ellas, sigue siendo el acontecimiento cristiano más importante del siglo XX, quizás incluso lo más creativo y novedoso que ha producido el cristianismo desde la época de la Reforma.

Permanece como una instancia crítica, como una tarea y como una herencia para el siglo XXI. No hay respuesta posible a la secularidad, la democracia y el problema social que no pase hoy por las aportaciones del Concilio.[2]

No hay que ocultar tampoco que la significación histórica del último Concilio está todavía por decidir. Puede ser el punto de partida de un nuevo paradigma de lo cristiano y de lo católico o una oportunidad perdida. No sólo muchas de las tareas, inspiraciones y dinámicas del Vaticano II están todavía por desarrollar, sino que en los dos últimos decenios se ha impuesto, en buena parte de la Iglesia oficial, una corriente restauracionista e involucionista respecto del mismo Concilio, que amenaza con liquidar o reducir a un mínimo la alternativa creativa e inspiradora del Vaticano II. El tiempo clarificará, por tanto, el significado del Concilio como acontecimiento epocal del cristianismo y sobre su capacidad para transformar un modelo de Iglesia, su forma de entender la relación con el mundo y el talante para abordar las realidades seculares.

[2]. En lo concerniente al significado del Vaticano II para la misma Iglesia remito a mis estudios La iglesia: identidad y cambio. El concepto de Iglesia del Vaticano I a nuestros días (Madrid 1985); Del misterio de la Iglesia al pueblo de Dios (Salamanca 1988); Eclesiología del Vaticano II (Madrid 1995).

2. LA EXPERIENCIA DE LA BÚSQUEDA DE DIOS

Sin embargo, la secularización de nuestras sociedades no afecta sólo a la iglesia y su ubicación en un contexto nuevo y más complejo. El problema es mucho más hondo. A finales del siglo XIX, un agudo observador del cristianismo resaltaba un importante evento: «El más grande de los últimos acontecimientos --que «Dios ha muerto», que la fe en el Dios cristiano se ha hecho increíble-- comienza, ya ha lanzado sus primeras sombras sobre Europa. Parece, por lo menos para aquellos pocos cuyos ojos y suspicacia es lo bastante fuerte y fina para este espectáculo, que algún sol se haya puesto, que una antigua y profunda confianza se ha trocado en duda. (...) En lo esencial, se puede decir que el acontecimiento mismo es mucho mayor, más lejano e inconcebible que lo que cualquiera pudiera pensar. Muchos no saben lo que propiamente acontece con esto y todo lo que en lo sucesivo, una vez que se ha corrompido esta fe, tiene que desmoronarse porque estaba construido sobre ella. Por ejemplo, toda nuestra moral europea».[3]

Con gran perspicacia y dramatismo, muy lejano a la frivolidad pasota con la que se confunde su nihilismo, plantea Nietzsche un problema radical, mucho más allá de la impugnación de las iglesias en la sociedad. Nietzsche constata un hecho que apunta al núcleo mismo del cristianismo: la muerte de Dios en la conciencia de Occidente. Se trata de un acontecimiento dramático y epocal. Por un lado, más que muerte es un asesinato, nos dice Nietzsche. Es Occidente el que ha matado a Dios, el que lo ha borrado de su conciencia colectiva sociocultural. Por otra parte, se trata de un proceso lento y gradual, que inicialmente

[3]. G. COLLI-M. MONTINARI (edd.), Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe V/2 (Berlín 1973) 255-56; 145-47; 158-60; en español: F. NIETZSCHE, El gay saber (Madrid 1973) 347-49; 225-26; 241-43. La misma idea se repite en Nietzsche Werke VI/1 (Berlín 1968) 8; 226; 318-22; en español: F. NIETZSCHE, Así habló Zaratrustra (Madrid 1980) 34; 256; 347-52.

sólo se revela a unos cuantos observadores, entre los que se cuenta él mismo. Finalmente, advierte que es un acontecimiento lleno de implicaciones socioculturales. Para Nietzsche, la religión no es un fenómeno secundario, sino una dimensión esencial de la sociedad. Lo que acaece a la religión tiene amplias repercusiones en todos los ámbitos humanos y dimensiones culturales.

A mi juicio, Nietzsche plantea el problema radical con el que se enfrenta hoy el cristianismo, que es el de la fe en Dios en una cultura postcristiana. Tradicionalmente, la fe en Dios está implicada en tres grandes dimensiones de la existencia humana.[4] Por un lado, el hombre se pregunta por el origen y fundamento de la vida, desde la que se plantea el problema de Dios. La vieja cuestión de por qué hay algo y no nada, es la que lleva a la búsqueda de un principio divino para explicar el universo y la vida humana. Es verdad que el hombre no puede alcanzar a Dios y que cualquier causa o principio, como fundamento de lo que existe, es el resultado de la subjetividad proyectiva humana.

El hombre no puede llegar a Dios porque el ámbito de la trascendencia suprahistórica es inalcanzable a la inmanencia humana. Estamos hechos para el mundo y sólo alcanzamos las realidades intramundanas e intrahistóricas. Mientras que lo trascendente, lo divino, precisamente porque no es parte del mundo ni de la subjetividad es inasible e inabarcable. Pero la existencia del mundo y del hombre, así como la conciencia de nuestra contingencia y de nuestra finitud nos interroga acerca del origen y fundamento de cuanto existe. A Dios no llegamos pero la realidad inconsistente en sí misma y contingente, porque así la experimentamos, nos plantea a Dios como problema.

Dios como cuestionante está enraizado en la existencia humana y las distintas religiones dan una respuesta a esa problemática, aunque admite también otras, como las del panteísmo o las del ateísmo. La respuesta judeocristiana a ese interrogante humano es la del Dios creador, origen y término de la vida humana, fundamento y límite último al que llegamos en nuestra búsqueda de fundamento y realidad. Las tradiciones religiosas han buscado a Dios desde la contemplación de la naturaleza, cuya grandeza genera la pregunta por su autor. Dentro del cristianismo, el cántico de las criaturas de Francisco de Asís, la contemplación para alcanzar amor de Ignacio de Loyola y el cántico espiritual de Juan de la Cruz son algunas de las expresiones más logradas de esta actitud espiritual.

Hoy ha cambiado nuestra comprensión de la naturaleza y la relación con ella. Hemos pasado de verla como una obra divina a contemplarla como algo imperfecto que determina el horizonte humano. Pasamos de una actitud contemplativa a una pragmática e instrumental, que busca explotar la naturaleza, reducida a materia prima, y perdemos la vinculación natural con el mundo desde la cultura urbana. Sin embargo, permanece la pregunta por el origen y significado del universo, y surge el principio antrópico que busca responder al cómo y por qué ha surgido el cosmos y ha permitido la vida humana. Cuanto más avanza la ciencia y se percibe la grandiosidad y fragilidad del universo, más espontáneamente surge el interrogante por Dios.

Ese Dios se revela además como el que da sentido a la existencia del hombre. La muerte no es sólo la «antiutopía» por excelencia (Bloch), sino la gran impugnación para nuestras expectativas de pervivencia, plenitud y felicidad. La pregunta por el sentido de la vida surge de forma inevitable ante la conciencia de la muerte, pero se actualiza constantemente ante las experiencias de sin sentido, del dolor propio y ajeno, y de la injusticia del opresor que triunfa sobre la víctima. Los hombres sufren y no son felices, y la pregunta por el sentido de la existencia humana hace que inevitablemente surja la pregunta por Dios.

Los deseos, carencias, proyectos y valores humanos son radicalmente cues-



tionados a partir de la muerte, del sufrimiento sin sentido y de la injusticia de las víctimas. Camus rehúsa reconciliarse con una creación en la que sufren los niños y Auschwitz se presenta como el símbolo del mal en el siglo XX, impugnando al hombre como agente de la historia y a un Dios silencioso ante el sufrimiento. Esto es lo que le lleva a cuestionar al Dios creador, a proclamar el absurdo de la existencia humana y a postular la solidaridad interpersonal como única respuesta admisible ante tanto sin sentido.

No cabe duda de que persiste también el rechazo a que la última realidad sea lo que experimentamos intrahistóricamente. A pesar de la omnipresente realidad del mal en nuestra vida y de tantas experiencias en que la injusticia se impone, triunfa la corrupción y prolifera el sufrimiento inútil, rehusamos reconciliarnos con estas realidades y aceptarlas como últimas. A partir de aquí, surgen los distintos proyectos de liberación y de emancipación humana. El hombre se rebela ante una historia indiferente a las expectativas humanas. Las mil formas actuales de solidaridad y también la proliferación de movimientos y asociaciones, expresan que no nos resignamos ante el mal.

Esto es también lo que ocurre con las religiones, que canalizan esa solidaridad y se abren, de una forma u otra, a una intervención divina que dé sentido a una vida humana muy necesitada de ella. La tradición judeocristiana

[4]. Analizo las tres dimensiones en mis estudios Dios en las tradiciones filosóficas, I-II (Madrid 1994-1996).

proclama que el Dios creador es el redentor que ofrece un sentido último a la historia. La búsqueda de Dios cristaliza en las imágenes del reinado de Dios, del juicio final y de la parusía o venida del Mesías-Cristo, que encarna la alianza de Dios con la humanidad y el compromiso divino con la lucha humana contra el mal.

Dios es buscado por la humanidad y las tradiciones cristianas responden a necesidades constitutivas del hombre, aunque éstas no necesariamente tengan que ser resueltas con las alternativas cristiana o religiosa. Desde el sufrimiento de las víctimas de la historia y desde la experiencia humana de la negatividad de la vida y del inevitable final de la muerte, surge la búsqueda de un Dios que pueda salvarnos y la pregunta de si esa necesidad tiene una respuesta o si el hombre es sólo una carencia sin plenitud posible. La búsqueda persiste a pesar del desarrollo científico y del progreso humano.

Pero es que además la pregunta por Dios resurge cuando el hombre se pregunta por el bien y por el mal, así como por las motivaciones morales del comportamiento humano. La acción humana es ambigua y la experimentamos como contradictoria y dualista. Nos lleva a hacer el mal que no queremos, y a no hacer el bien que deseamos (Rom 7,14.2 l). Somos potencialmente capaces de lo mejor y de lo peor, y ante nuestra demostrada capacidad destructiva buscamos normas universales de conducta que nos permitan optar por el bien y rechazar el mal. La misma pretensión de los derechos humanos universales responde a esta convicción. Hay en nosotros un rechazo moral espontáneo ante el abuso del débil por parte del fuerte, ante la mentira, la corrupción y la hipocresía. Aunque pretendemos justificar los comportamientos humanos desde la homogeneidad con el reino animal, en la que domina «la ley de la selva», al servicio de la supervivencia, esta pretensión es inadmisible e inaplicable al contemplar la crueldad y el sadomasoquismo cruel del que somos capaces.

También en relación con el bien y el mal surge la pregunta por Dios. Si



«Dios no existe, todo está permitido» (Dostowieski), ya que no hay criterios universales y absolutos para evaluar el comportamiento humano, y mucho menos para responder a la pregunta fundamental de por qué ser morales y obrar el bien. Podemos apelar al consenso humano, al utilitarismo, que aconseja anteponer el bien común al provecho individual, al contrato social o a los imperativos del lenguaje y de la comunicación humana, que indirectamente nos abren a la solidaridad, a la reciprocidad y la justicia en las relaciones interpersonales. [5] Pero, en última instancia, si no hay un bien y mal últimos y normativos, desde los que se puede evaluar toda conducta humana, y si no hay una referencia trascendente, más allá de la subjetividad individual y colectiva, resulta imposible justificar últimamente el por qué ser moral, ni tampoco la normatividad universal a pesar de la relatividad generada por la pluralidad cultural.

También aquí se encuentra el hombre con Dios desde la búsqueda de normas de comportamiento. Kant ponía las exigencias de la conciencia, junto con el firmamento estrellado, como las vías que nos plantean el interrogante divino. El Dios de la tradición judeocristiana aparece como la interpelación última que nos hace sentirnos responsables. Nos descubre el rostro del otro, del prójimo, es decir, de la persona en necesidad, de la que somos guardianes. Para la antropología judeocristiana, el hombre es siempre un ser relacional y adquiere su identidad en el juego de las relaciones interpersonales. En ellas descubre al referente divino como interpelador último, como garante de la dignidad personal, que nos hace responsables y vulnerables ante el sufrimiento ajeno. No es posible una identidad del yo al margen de la relación con los demás, ni basta lo bueno y malo para mí como norma de la acción interpersonal.

Por eso, la concepción judeocristiana de Dios es incompatible con el egocentrismo, individualista y colectivo. Establece límites a la conducta y orienta axiológicamente la libertad. Dios es el garante último de las víctimas, no está con el opresor sino con el oprimido y no ve la historia desde la perspectiva humana, que es la de los triunfadores, sino desde los masacrados por el poder. De ahí, la expectativa cristiana de un juicio final, de una esperanza para las víctimas, de un triunfo último del bien sobre el mal, y del amor como dimensión última para comprender quién y cómo es Dios, así como para desarrollar el protagonismo histórico. La religión implica a la ética, aunque no se reduce a ella, y se convierte en una fuerza social para la motivación moral y para las convicciones ético políticas.

Estas tres dimensiones son constitutivas y universales. Dios está enraizado en la vida humana y la pregunta por Dios cruza las etapas de la historia, se hace presente en las culturas y se plantea en todas las sociedades. Esto

[5]. Una excelente síntesis de las diversas tendencias es la que ofrecen V. CAPMS-O. GUARIGLIA-F. SALMERÓN (edd.), Concepciones de la ética (Madrid 1992).



es lo que lleva a muchos autores a hablar del «homo religiosus», no en cuanto que la religión sea un universal fáctico imprescindible para todo hombre, y mucho menos para afirmar que la religión sea la única respuesta posible para la existencia humana, pero sí para defender que la pregunta por Dios surge irremediablemente porque está enraizada en experiencias estructurantes. Dios surge como problema y como pregunta, y cuanto más se ahonda en las vivencias y experiencias, tanto a nivel individual como colectivo, más interperlante es la demanda humana de Dios, así como la búsqueda de un Dios que pueda salvarnos, es decir, que nos dé sentido para la contingencia y que nos motive para la lucha contra el mal, sobre todo contra el moral, y que responda al ¿Qué y para qué es el hombre? que constituye para Kant la pregunta fundamental.

3. AUSENCIA DE DIOS Y CREDIBILIDAD DE LA FE

En este contexto, la observación nietzscheana cobra todo su significado. El problema de la secularización no estriba simplemente en la pérdida de poder e influencia de las iglesias en las sociedades desarrolladas, ni en la emancipación de áreas culturales del control religioso, ni en la confiscación de los bienes eclesiásticos, ni en la individualización y personalización de la religión a costa de las iglesias institucionales, ni siquiera en la creciente complejidad de nuestras sociedades, que hace más difícil una instancia universalizadora y englobante de sentido para todas las dimensiones de la vida humana.[6] La gran dificultad está en que declina la búsqueda de Dios en nuestras sociedades. Dios pierde plausibilidad y credibilidad en el Occidente desarrollado y cada vez hay más personas y sectores sociales que pueden vivir sin Él.

El problema no es simplemente el de la increencia y el ateísmo, que siguen constituyendo una minoría social, aunque cada vez más importante y creciente, sino el de la ausencia y silencio de Dios en amplios segmentos de la población. Asistimos a un progresivo proceso de erosión y de transformación de los lugares humanos tradicionales de la búsqueda de Dios. A partir del siglo XIX constatamos la tendencia, que tiene múltiples causas históricas, a construir inmanentemente el futuro sin una referencia religiosa trascendente. Desde la confianza en los éxitos de la ciencia y desde la toma de conciencia de la Ilustración, el hombre genera proyectos emancipatorios y lucha por utopías intrahistóricas (sociedad sin clases, sociedad emancipada, sociedad desarrollada, sociedad postindustrial) que cobran un valor absoluto.

[6]. Un enfoque novedoso y sugerente de la actual secularización en Occidente, con un apartado específico dedicado al caso español, es la que ofrece J. CASANOVA, Public Religions in the Modern World (Chicago 1994).

Lo problemático de estas tendencias no está en la importancia que se concede a la actividad humana, ni al sentido intrahistórico de sus metas, sino en el carácter absoluto que asumen éstas, sin que puedan ser matizadas, cuestionadas, y relativizadas desde un postulado trascendente o una referencia religiosa. El hombre se convierte en el sujeto suplente de un Dios, convertido en «Deus otiosus», es decir, que no sirve para la vida y que pierde interés desde una actitud pragmática y antropocéntrica. El demiurgo humano construye el mundo a su imagen y semejanza, al margen de Dios, desde una razón científica absolutizada que ya no se subordina a la ética. El individuo queda subordinado a las exigencias del progreso y a las razones de estado.

Pasamos también de la reacción ante la moral impositiva del pasado, al pluralismo axiológico que fácilmente degenera en vacío moral. Todo vale en función del éxito y de la consecución del proyecto histórico, más allá del bien y del mal. Los nuevos absolutos, creados por la subjetividad humana, son los de la patria, los de la razón de estado, los de la raza, la ideología o el partido, y últimamente los del consumo y el aumento de la renta per capita. Estas hipostaciones subjetivas no dejan lugar a ningún Dios que las relativice e impugne. El sujeto se convierte en el protagonista único, responsable ante la historia.

Ya no hay bien y mal normativos, orientativos y limitativos de toda conducta humana, sino «intereses» individuales y colectivos, desde los que hay que construir el proyecto histórico

Ya no hay bien y mal normativos, orientativos y limitativos de toda conducta humana, sino «intereses» individuales y colectivos, desde los que hay que construir el proyecto histórico. Esto se traduce en el enfrentamiento de los pueblos, que buscan instaurar el «mapa mundi» a su propia imagen y semejanza, y en la universalización del sufrimiento y de la injusticia en las relaciones interpersonales individuales y colectivas. El fin justifica los medios. Una última etapa de este enfoque funcionalista y «amoral» es la postmodernidad de la moral «light», que se reduce a unos mínimos de convivencia, y que cuestiona toda interpelación más allá del utilitarismo y la subjetividad individual.

Todo vale porque nada vale. La pluralidad axiológica, condición necesaria pero insuficiente para la libertad, amenaza con convertirse en la barbarie moral de una sociedad absolutamente permisiva. La tolerancia deja de ser el requisito para la búsqueda dialogante de la verdad y se torna en el resultado de la indiferencia a los valores morales. Todo está permitido, dado que Dios no existe ni significa socialmente nada, pero esa muerte de Dios arrastra al sujeto y lleva a cuestionar la dignidad humana, así como la necesidad de la lucha contra el mal.

Naturalmente persisten movimientos motivados por la ética y la solidaridad humana, así como se mantiene la lucha por los derechos humanos y la afirmación de la dignidad del hombre, con indiferencia de su particularidad cultural y natural. Las huellas del humanismo ético y religioso, ilustrado y utópico no han desaparecido de Occidente, a pesar del embate de la razón científico técnica, pero se encuentran inevitablemente desplazados y en condiciones de inferioridad ante una sociedad que se refugia en el utilitarismo práctico y en la subjetividad individual.

A su vez, la conciencia de finitud, lleva a una admirable lucha de la ciencia por alargar la vida humana y por prolongar la calidad de vida. Pero como la instancia científica es insuficiente para responder a las preguntas límites se produce una doble reacción. Por un lado, de «fuga» ante la muerte, que se convierte en un acontecimiento privado e individual, enfocado desde una perspectiva meramente biológica, y marginado y tabutizado. La muerte es un tabú del que no se habla, a veces ni siquiera cuando se llega el estadio terminal, y se convierte en un mero dato estadístico, sociológico, integrado en la globalidad de la oferta informativa. La singularidad del ser humano, consciente de la problematicidad de la muerte, se pierde desde un enfoque técnico, objetivo e instrumental.

Siempre estamos solos ante la muerte, ya que ésta es un acontecimiento personal e intransferible, pero ahora también estamos aislados, ya que no podemos compartir con los otros las expectativas, temores, carencias y deseos con las que la afrontamos, tanto cuando nos concierne directamente como cuando nos afecta en un ser querido. El hombre como «ser para la muerte» (Heidegger) se encuentra crecientemente abandonado por la sociedad, los amigos y la familia, y se pretende reducir esta realidad a mero planteamiento biológico y medicinal. También ahí, se advierte el retroceso de la pregunta por Dios, marginándose la búsqueda del Dios que puede salvarnos y sustituyéndola por una «buena muerte», es decir, por la mitigación al máximo del dolor que la acompaña. La religión se transforma así en mero vehículo sociocultural para afrontar la despedida del finado.

La otra reacción ante la contingencia y limitación de la vida es la vieja postura desencantada y realista del «carpe diem». Hay que aprovechar la vida, que es corta, y disfrutar al máximo. La sociedad consumista ofrece un fugaz sentido alternativo a las preguntas del hombre. Se trata de una trascendencia «light»: la del consumismo hedonista, artificialmente propagado por certeras técnicas publicitarias; la cultura del espectáculo de «pan y circo», abundantemente ofrecido por los medios de comunicación de masas; la del turismo y el esparcimiento, que ofrecen la imagen irreal de una vida lúdica y fácil; y también los acontecimientos deportivos, que hacen depender el sentido de la vida cotidiana de muchos ciudadanos de los avatares del club de sus amores. El sentido de la vida se multiplica, pero también se trivializa y se frivoliza en el contexto de las prósperas sociedades de consumo del primer mundo.

En este ámbito quedan pocos resquicios para Dios, no sólo para sus respuestas, sino incluso para su búsqueda. El entramado socio-cultural hace la pregunta por Dios cada vez más innecesaria, más marginal y superflua, más ornalmental a nivel social y más subjetiva y privada a nivel personal. La falta de hondura sociocultural de la sociedad de masas y la superficialidad de los sujetos, a los que se conceden libertades formales de pensamiento y de libertad, pero a los que se manipula para que no piensen y para que actúen según las pautas que imponen los medios de comunicación de masa, impiden que surja la búsqueda de Dios.

Dios muere en la conciencia de Occidente. Cada vez resulta más difícil mantener la inquietud radical por Dios, vivenciar su necesidad y el ansia de salvación, que es constitutivo

de la historia humana. Parece como si la sociedad desarrollada actuara como un narcotizante colectivo que genera un estilo de vida superficial y frívolo, en el que los grandes modelos de identificación son la «gente guapa» de las finanzas, la aristocracia, el espectáculo y el deporte, desplazando a los referentes éticos, humanistas y religiosos, que han sido modelos culturales en otras épocas. La poca hondura de las relaciones interpersonales, el individualismo egocentrista y la carencia de pensamiento y reflexión en una sociedad movida por la publicidad ideológica (la opinión publicada, que no pública) apenas si dejan espacios para que surja la pregunta por Dios.

4. LA RELIGIÓN SUSTITUYE A DIOS

En la época conciliar, se podía considerar la deseclesialización del cristianismo como el asunto fundamental. Había miedo a un Cristo sin iglesia, a una religiosidad selectiva e individual, que prescindía de la jerarquía y de sus mandamientos y enseñanzas. Hoy, por el contrario, el problema es la descristianización de la religiosidad por un lado, y su sustitución por un sincretismo religioso, esotérico, parapsicológico y gnóstico, dentro del cual se integran los componentes religiosos del cristianismo tradicional, por otro. La modernidad no sólo erosiona a la religión institucional, que es lo que suele alarmar a la jerarquía, sino que permite una síntesis de indiferencia, agnosticismo e incluso ateísmo con una postura receptiva y simpatizante respecto de la religión. La religión se transforma en meros servicios sacramentales, que se integran en la religiosidad fluida, esotérica y terapéutica, que es la que mejor se adapta a las necesidades del individuo en la sociedad de consumo.[7]

El problema no es ya la cristianización o reevangelización de la sociedad, al menos en Europa, sino su humanización y profundización para sacarla de la dinámica decadente de pan y circo, que acaba convirtiendo a la religión en una mera institución terapéutica para soportar la frivolidad y superficialidad de la sociedad. El problema se agrava desde la perspectiva de las iglesias y las religiones. Evidentemente el cristianismo, y más en concreto el catolicismo, ofrece hoy una perspectiva plural y diversificada que hacen inviables juicios globales indiferenciados. El peligro de reduccionismo y simplificación acecha a cualquier discurso sobre la situación religiosa hoy, y a cualquier análisis sobre la situación de la Iglesia. El pluralismo ha pasado a ser constitutivo de las mismas iglesias e impide generalizaciones globales. Sin embargo, y aún a riesgo de simplificar, hay que indicar rasgos comunes que caracterizan a amplios sectores religiosos y cristianos: el discurso sobre la iglesia y la religión desplaza al de Dios. El problema de la secularización de la sociedad se enfoca desde la de la Iglesia, identificada frecuentemente con el estamento eclesiástico, y no desde Dios.

El problema de las iglesias en el Occidente desarrollado estriba en su silencio sobre Dios. El cristianismo ha sufrido, por una parte, un proceso de moralización, constituyendo a las iglesias en depositarias de una doctrina y valores morales desde las que se mide el grado de influjo religioso en la sociedad. Por otra parte, se ha dado una fuerte carga doctrinal en correlación con el auge de las ideologías, con la importancia del conocimiento ilustrado, y con la crítica del humanismo ateo a la ideología religiosa. Las iglesias se han ideologizado ellas mismas y aparecen, ante todo, como depositarias de un saber doctrinal y moral. La misma jerarquía se ha convertido en vigilante y controladora de la ortodoxia moral y doctrinal, a costa de subordinar sus otras dimensiones pastorales y misionales.

A esto se añade el hecho de que las iglesias defienden ante todo, sus intereses institucionales en la sociedad, luchando contra la secularización y laicización cultural. Las grandes batallas eclesiales hoy son las de la moral sexual; las del papel de la religión en la educación; la de la independencia jerárquica en el nombramiento de obispos; la del mantenimiento del celibato y la masculinidad como requisitos para el acceso a los ministerios; las del control doctrinal de los fieles, especialmente de los ministros y teólogos; la de financiación de la iglesia, etc. Son intereses legítimos, a veces necesarios e importantes, y que corresponden a problemas reales, aunque haya un disenso tanto intra como extraeclesial respecto a las soluciones que se proponen y las respuestas que se ofrecen.

El peligro de reduccionismo y simplificación acecha a cualquier discurso sobre la situación religiosa hoy, y a cualquier análisis sobre la situación de la Iglesia

Sin embargo, el gran ausente de este discurso es Dios. ¿Dónde está el ansia y la búsqueda de Dios? ¿Hasta qué punto se cae en la cuenta de que el primer problema no es la iglesia y sus representantes, sino el declive de la preocupación por Dios en nuestras sociedades occidentales? ¿No se advierte que la gran carencia hoy es la experiencia de Dios? ¿Hasta qué punto se puede afirmar que la era de los maestros espirituales o gurus de la tradición cristiana desaparece? ¿No se puede afirmar que el superdesarrollo de la necesaria dimensión institucional del cristianismo ha desplazado, marginalizado y reducido al mínimo la dimensión experiencial, carismática y profética?

[7]. Remito al estudio de H. J. Hohn, Gegenmythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart (Friburgo 1994).

Según la concepción bíblica, cuando Dios entra en la vida de una persona o de una colectividad genera desestabilización y libertad, protagonismo y capacidad de discernimiento, expansión misional y apertura al otro. Por el contrario, la carencia de experiencias personales lleva a confundir el discurso sobre Dios, la propia representación doctrinal, con Dios mismo, como si Él pudiera quedar prisionero por un sistema humano, religioso o no

El gran problema hoy, en un mundo que se ha acostumbrado a vivir sin Dios, es el de la experiencia de Dios, que constituye a los cristianos como testigos, y que ésta sea motivadora e interpelante para el hombre y la construcción de la sociedad. Es lo que defendían Karl Rahner y su discípulo Metz cuando hablaban de que el cristianismo del futuro sería místico y político,[8] es decir, tendría una vivencia de Dios y estaría comprometido con la construcción de un mundo más justo y humano, o dejaría de ser un cristianismo con futuro. Las imágenes que hoy motivan son las de un Óscar Romero, un Ellacuría, una Teresa de Calcuta o un Lutero King. En todos ellos advertimos la interpelación del cristianismo místico y político, desde personas empeñadas en la transformación de la sociedad, que rechazan la marginación de la religión, su privatización interiorista y las diversas formas de absolutismo socioestatal.

8. Karl RAHNER, Espiritualidad antigua y actual, en IDEM, Escritos de teología VII (Madrid 1967) 25; IDEM, Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft, en IDEM, Schriften zur Theologie XIV (Einsiedeln 1980) 375; Johann Baptist METZ, Las órdenes religiosas (Barcelona 1978) 54-55.

En cuanto testigos del Dios vivo, subrayan el carácter fragmentario, como construcción histórica, del modelo actual de sociedad y de su concepción del desarrollo. Rechazan, por tanto, cualquier absolutización, incluida la de la ciencia o de la misma razón, y denunciando los absolutos de la razón de Estado o de la razón económica. El progreso tiene que ser evaluado en términos humanos y universales, no desde criterios que absolutizan el crecimiento de la productividad, la mera modernización estructural, o la limitación a los derechos formales democráticos en el seno de una sociedad injusta e irracional. Es el hombre el fin del progreso, nunca el medio, lo cual les lleva a testimoniar a Dios como el legitimador de la dignidad humana, el interpelador ante las relaciones de dominio, y el garante último de nuestras expectativas de justicia. Surge así un compromiso ético y político, fundado últimamente en una aguda experiencia de Dios, que exige ser acogido y potenciado comunitaria y eclesialmente.

Esto es precisamente lo que falta crecientemente en las iglesias primermundistas de Occidente. Sobre todo, es lo que se echa de menos en los ministros y responsables eclesiales. Se prefiere para los cargos a personas sumisas, obedientes a la autoridad central, conformistas con todo lo que viene de Roma y capaces de controlar la conducta moral y el pensamiento doctrinal. Por el contrario, hay miedo a los místicos y carismáticos, a los que proceden con una creatividad que les viene de su experiencia espiritual, y que, por ello, son imprevisibles e impredecibles. Hay sobre todo miedo a que los cargos de responsabilidad en la Iglesia sean ocupados por personalidades inquietas, de talante crítico a nivel intraeclesial y social, y con acusado sentido de la libertad y de la propia responsabilidad. En una palabra, se prefiere dar la responsabilidad eclesial a personalidades que pueden ser buenos funcionarios y se rechaza a aquellos que pueden interpelar tanto a la superioridad jerárquica como al conjunto de la iglesia, en base a sus vivencias de Dios.

De ahí la doble tentación fundamentalista y sectaria del cristianismo actual. Ante una sociedad relativizadora e impugnadora del cristianismo y de sus pretensiones, se prefiere el retorno a las certezas del pasado. Éstas, en todo caso, estaban bien adaptadas para la época histórica y sociocultural en que surgieron, ya que eran respuestas creativas a los retos y desafíos que surgieron en otro momento histórico. De esta forma, la tradición del pasado se convierte en un lastre para la creatividad actual, ya que su simbolismo arcaico y su imaginario religioso, propio de una sociedad agrícola, no se originó para responder a los retos y desafíos de una sociedad consumista y postindustrial. La tradición, en lugar de ser el testimonio de la experiencia pasada, se transforma así, en la institución que suple la carencia de nuevas vivencias de Dios.

En el fundamentalismo integrista hay una mezcla de inseguridad y de reactividad, en buena parte fruto de la carencia de experiencia de Dios. Mucho más en el caso cristiano ya que el Dios bíblico es desestabilizador: el que saca al creyente, cuyo prototipo es Abrahán, de sus rutinas e instalaciones para ponerlo a la búsqueda desde una promesa abierta al futuro. Según la concepción bíblica, cuando Dios entra en la vida de una persona o de una colectividad genera desestabilización y libertad, protagonismo y capacidad de discernimiento, expansión misional y apertura al otro. Por el contrario, la carencia de experiencias personales lleva a confundir el discurso sobre Dios, la propia representación

doctrinal, con Dios mismo, como si Él pudiera quedar prisionero por un sistema humano, religioso o no. Cuanto menos experiencia hay del Espíritu, tanto más se aferra uno a la letra de la tradición. La carencia de creatividad personal se suple con la ley y la autoridad externa. De esta forma, la pérdida de relevancia social aumenta, ya que se pierde capacidad para asumir funciones proféticas y testimoniales en la sociedad.

Por eso, la tendencia fundamentalista (que se aferra a la verdad como si fuera algo ahistórico, fijo e irreformable), se combina con la tendencia sectaria, es decir, con la dinámica del ghetto. Se busca aislar a los miembros de la Iglesia de la contaminación sociocultural que erosiona las creencias e impugna las certezas del pasado. De allí, el férreo control ideológico y doctrinal, que en casos extremos lleva a crear una red de instituciones confesionales contrapuestas a los foros seculares que se consideran peligrosos. Es decir, se busca instaurar un entramado alternativo a la sociedad, desde el que sea posible preservar sin cuestionamientos ni impugnaciones el depósito de la tradición. El pasado se transforma en presente y en matriz del futuro, es decir, no hay futuro, si entendemos por éste lo imprevisible, novedoso y sorprendente. Se pretende, inútilmente como demuestra la historia, que todo está atado y bien atado, a costa de desvincularse de la sociedad y del curso histórico.

El precio de esta combinación de integrismo y sectarismo es que la religión pierde su capacidad de interpelación respecto de la sociedad, ya que se ha desvinculado de las preocupaciones contemporáneas y de los retos socioculturales. Consecuentemente el ateísmo aumenta, aunque sea minoritario todavía. A su vez, el agnosticismo y la indiferencia religiosa se extienden en amplios sectores de la población, especialmente en el ámbito de la juventud. que comienza a adolecer de una socialización cristiana que no les ha sido ofrecida ni por las familias, ni por las escuelas ni por las iglesias. Y sobre todo, aumentan los cristianos que reducen su relación con la Iglesia a momentos puntuales de su existencia, y que, en muchos casos, han prescindido de Dios en su vida cotidiana o lo han reducido a rutinas superficiales y a rituales marginales de la vieja socialización religiosa.

En una sociedad secularizada la religión puede tener más futuro que la preocupación por Dios. Siempre será necesaria una institución que proteja, canalice y controle la herencia sociocultural, folklórica y popular del pasado, que en nuestras sociedades es inevitablemente religiosa. Los ritos de paso siempre serán un refugio para las religiones. También resultan imprescindibles instituciones como las eclesiales, que ofrezcan servicios complementarios del Estado, tanto en lo que respecta al ámbito educativo como asistencial, caritativo y social. Las sociedades consumistas actuales no plantean problemas a las religiones aburguesadas que ofrecen servidos religiosos, estabilizan la sociedad y sirven de referencia para la identidad colectiva. La religión puede estar sociológicamente viva, aunque experiencialmente decline y deje de ser un ámbito en el que se exprese la búsqueda humana de Dios. Las funciones sociales de la religión persisten, aunque modificadas, en las sociedades postindustriales. El problema está en la falta de sentido de la sociedad, en el malestar difuso ante una sociedad que responde a las demandas existenciales del hombre con pan y circo. De ahí la importancia de la mística experiencial, de la hondura humana y del compromiso ético de las religiones, si quieren cumplir su tarea misional y evangelizadora.

Por eso, el gran problema hoy no es la suerte de la iglesia, mucho menos su influjo social o su capacidad proselitista, sino despertar la conciencia humana y enseñar a discernir entre el bien y el mal. Previamente a la evangelización hay que ahondar en la experiencia personal y relacional, para, desde ahí, plantear la pregunta por Dios. Hay que despertar la conciencia de nuestra contingencia contra toda ideología o sistema cerrado y con pretensiones de absoluto; potenciar la búsqueda ética, política y religiosa de la justicia, en nombre de Dios que se revela en el rostro del oprimido y llama a construir su reinado en la sociedad humana; y abrirse a la esperanza en el marco de una sociedad desencantada, a pesar del progreso técnico.

En una sociedad secularizada la religión puede tener más futuro que la preocupación por Dios. Siempre será necesaria una institución que proteja, canalice y controle la herencia sociocultural, folklórica y popular del pasado, que en nuestras sociedades es inevitablemente religiosa

El sentido de Dios sigue siendo el contenido esencial de la religión y la idolatría es representar o sustituir a Dios por cualquier sistema de valores o cualquier modelo social. Por eso, la religión es conciencia de alteridad y dinámica de búsqueda. Mucho más importante que decir a los demás lo que tienen que hacer y pensar, es afirmar que es importante creer en algo y alguien, que es necesario preguntarse por los valores que guían la vida y que sólo desde la interiorización personal es posible plantearse la existencia con autonomía y protagonismo, en lugar de dejarse llevar por las modas publicitarias, la manipulación del consumo y el pragmatismo egocéntrico. A partir de ahí, puede surgir Dios como pregunta, se abriría un espacio a su revelación y se haría posible la experiencia religiosa de la humanidad. ***R***

LOS MÉTODOS EN FILOSOFÍA

#1

Dos cosas contribuyen a avanzar: ir más deprisa que los otros o ir por el buen camino.

Para investigar la verdad es preciso dudar, en cuanto sea posible, de todas las cosas.

René Descartes. *Frases*.



Jorge A. Montejo

Licenciado en Pedagogía y Filosofía y C.C. de la Educación. Estudioso de las Religiones Comparadas.

INTRODUCCIÓN

Al referirnos a los *métodos filosóficos* lo hacemos en función del rol que desempeñan en el quehacer filosófico como camino de indagación y exploración en las andaduras del pensamiento.

Efectivamente, el *método*, como tal, en cualquier disciplina de la vida, viene a ser el punto de partida sobre el que sustentamos toda argumentación, del tipo que sea. De hecho podemos definir el *método* como *la manera sistemática y ordenada de proceder con la finalidad de alcanzar una solución o resultado determinado, o también la estrategia o procedimiento para alcanzar alguna meta en concreto*. El *método*, por lo tanto, supone un camino de investigación necesario para abordar con garantías cualquier análisis que efectuemos. Es más, sin aplicación del *método* no sería posible hilvanar una disertación filosófica coherente y razonada. Abordamos en este ensayo los distintos vericuetos metodológicos en el ámbito de la filosofía en especial con miras a extraer unas conclusiones pertinentes que nos permitan, al final, reconocer el alcance y el valor del *método* en la indagación filosófica.

LOS ORÍGENES Y EVOLUCIÓN DEL MÉTODO FILOSÓFICO

A lo largo de la ya dilatada historia del pensamiento ha habido todo un amplio cortejo de métodos aplicados al mundo de la Filosofía y, por añadidura, al de la Metafísica.

En efecto, al ser herramienta de trabajo en el quehacer filosófico el *método* se ha convertido en instrumento básico a la hora de efectuar análisis de fenómenos y aconteceres concernientes al mundo del pensamiento. Sería en la antigua Grecia, cuna del saber y del pensamiento, donde surgirían los primeros métodos a aplicar en el mundo de la *dialéctica*, es decir, en el mundo del pensamiento como un conjunto de razonamientos y argumentos que configuran el discurso filosófico y que son tendentes a la búsqueda y esclareci-

miento de la verdad. Pues bien, dos de esos *métodos* que vinieron a ser el punto de partida o de inicio de experimentación en el camino de la veracidad de las argumentaciones fueron la *mayéutica* y el *elenco*.

La mayéutica

El término *maieutikos* originalmente hacía alusión al arte de ayudar a venir a nacer, es decir, al parto, función que habitualmente hacían –y continúan haciendo– las comadronas. Se dice que *Fenarete*, la madre de **Sócrates**, ejercía esa función de comadrona o partera, como también se las conoce. Pues bien, el genio de **Sócrates** le indujo a llevar a cabo en este caso el arte de descubrir el parto mental, esto es, el alumbramiento interior por medio del mundo de las ideas conocido como *mayéutica*. Los mismos sofistas de la época pusieron en tela de juicio que la *mayéutica* fuera un *método* de investigación propiamente dicho. No así **Platón**, discípulo de **Sócrates**, quien lo vio como un *método* muy adecuado en el descubrimiento del mundo interior por medio de las ideas. En el conocido *Teeteto* de **Platón** –diálogo escrito en el que el filósofo trata y analiza la naturaleza del saber y del conocimiento–, en diálogo mantenido con su maestro **Sócrates**, se viene a sintetizar el concepto y la utilidad de la *mayéutica* al modo como la comadrona o partera ayuda a dar a luz a una nueva criatura. Particularmente pienso que la *mayéutica* es un método de alumbramiento interior muy eficaz y además certero. Digo esto porque creo que hemos de partir del supuesto de nuestra ignorancia en el descubrimiento de las cosas hasta que un "alumbramiento" se produzca y este viene dado por medio del conocimiento. No se trata de nada mágico o especial. Simplemente es cuestión de saber desplegar hábilmente nuestro razonamiento en aras del conocimiento que vamos adquiriendo por medio del aprendizaje. En *Pedagogía* este fundamento es esencial. ***A medida que vamos adquiriendo conocimiento de las cosas por medio del aprendizaje el razonamiento se ensancha y nos capacita para el ejercitamiento de nuestras ideas.***

El elenco

El término *elenkhos* se traduce originalmente por "*argumentación*" o "*prueba*" como una de sus acepciones más significativas. El *elenco* venía a ser el conjunto de argumentos esgrimidos en el razonamiento y que sustentados en el conocimiento adquirido suponía un acercamiento a la búsqueda de la verdad. Los pedagogos y filósofos bien sabemos de la importancia que tienen tanto la *mayéutica* como el *elenco* como recurso didáctico puesto que ambos contribuyen a que el *aprendizaje* tenga una base sólida en la búsqueda de la verdad a través del conocimiento y posterior razonamiento de las cosas.

Otros métodos de investigación por medio del conocimiento

Si la *mayéutica* y el *elenco* fueron los dos *métodos* iniciales con los que la filosofía vino a establecer los principios del conocimiento y el razonamiento argumentado de ideas otros métodos fueron apareciendo en el panorama filosófico en el transcurso del tiempo los cuales sirvieron de punto de apoyo para el conocimiento del mundo real, como iremos viendo a continuación.

Si la mayéutica y el elenco fueron los dos métodos iniciales con los que la filosofía vino a establecer los principios del conocimiento y el razonamiento argumentado de ideas otros métodos fueron apareciendo en el panorama filosófico en el transcurso del tiempo los cuales sirvieron de punto de apoyo para el conocimiento del mundo real

El método dialéctico

Según el **Prof. Gilbert Hottois** de la Facultad de Filosofía en la Universidad Libre de Bruselas y especialista en *Bioética*, en su *Historia de la filosofía del renacimiento a la posmodernidad*, publicada en 1977, sería **Platón** el que primero utilizó el término "*dialéctica*", que originalmente significaba "arte de la discusión", el cual, por cierto, también empleó en sus disertaciones el propio **Sócrates**. Pero sería su discípulo más aventajado, **Platón**, quien en verdad sistematizó la *dialéctica* como todo un *método* de indagación y exploración en el mundo del pensamiento.

La *dialéctica* es todo un arte consistente en mostrar las relaciones que existen entre términos opuestos siendo estos las partes que configuran un todo. Podríamos definir la *dialéctica* como *el arte retórico de discutir por medio de razonamientos bien argumentados con la finalidad de alcanzar la verdad*. Por lo tanto el *método dialéctico* pretende refutar las opiniones que se estiman falsas reivindicando aquellas que se consideran verdaderas, y todo ello por medio de la argumentación sistemática y organizada. **Platón** llegó a considerar que al aplicar la técnica de las preguntas (ya empleada por su maestro **Sócrates**) a las hipotéticas conclusiones se podía acceder a la verdad. A partir de **Platón** la *dialéctica* como *método* investigativo para alcanzar la verdad se empleó de manera bastante generalizada en el mundo de la Filosofía. Para **Hegel** (1770-1831), el gran pensador idealista alemán y lector del filósofo griego, el verdadero arte de la *dialéctica* estaba en el carácter revolucionario de las ideas. Tal fue así que ejerció poderosa influencia en **Karl Marx** en la formulación del *materialismo histórico*. Para **Hegel** la razón es claramente *contradictora* (que no es lo mismo

La antítesis viene a representar la oposición y el enfrentamiento entre juicios y valoraciones contrarias y opuestas. La antítesis es empleada con frecuencia en retórica como argumento de razonamiento de primer orden.

que contradictoria), es decir, puede argumentar una cosa y la contraria para pasar a continuación a superar esa aparente contradicción. Todo esto forma parte también de la *dialéctica* como *método* exploratorio.

Llegados a este punto bueno sería analizar lo que podríamos denominar los tres momentos esenciales de la *razón dialéctica*. Veámoslos.

Tesis, antítesis y síntesis

Esta tríada dialéctica viene a suponer el punto de encuentro del razonamiento argumentativo del discurso filosófico. En efecto, estos tres elementos vienen a expresar toda una concepción de la realidad circundante y configuran de manera clara el mundo intelectivo de las ideas.

La *tesis* se caracteriza por una actitud abierta a lo inmediato y concreto. Podemos definirla como una proposición que intenta ser demostrada con argumentos fiables y convincentes.

La *antítesis* viene a representar la oposición y el enfrentamiento entre juicios y valoraciones contrarias y opuestas. La *antítesis* es empleada con frecuencia en retórica como argumento de razonamiento de primer orden. El propio **Hegel** hizo uso de ella en su *dialéctica*.

La *síntesis* consiste en la reagrupación de razonamientos de tal modo que seamos capaces de ordenarlos convenientemente y resumirlos de modo adecuado relacionándolos entre sí.

Si aplicamos los tres elementos analizados al mundo de las ideas que configura todo razonamiento podemos establecer una representación figurada y esquemática diciendo que la *tesis* representa la idea en sí misma sintonizando con la lógica del pensamiento, la *antítesis* supondría la exteriorización contrastada e incluso contrapuesta de la idea y la *síntesis* sería el reflejo del retorno de la idea a su esencia, es decir, a su espíritu.

La lógica como método filosófico

Al referirnos a la *lógica* como método filosófico de investigación hemos de hablar ineludiblemente de **Aristóteles** (384-322 a. C.). Y es que el uso de la *lógica* para el *Estagirita* se convirtió en todo un instrumento fundamental en el uso de la argumentación razonada convirtiéndose en todo un *método* general de razonamiento. Bien es cierto que el *método lógico* de **Aristóteles** fue puesto en tela de juicio por algunos pensadores y filósofos pero no es menos cierto que continúa teniendo una vigencia real en el mundo del pensamiento filosófico. Las indagaciones efectuadas por el célebre filósofo nacido en *Estagira* hicieron que sus trabajos sobre esta materia fueran recogidos en el *Organon* que supuso toda una recopilación de los principios del razonamiento válido. Que el *método lógico* empleado por **Aristóteles** ejerció gran influencia en pensadores posteriores lo tenemos en el caso bien significativo de uno de los más grandes pensadores que dio el mundo de la Filosofía y que vivió en el siglo XVIII: **Immanuel Kant**.

Kant, como precursor del idealismo alemán, al margen de sus amplios conocimientos sobre distintos saberes, tales como la ciencia, el derecho, la moral, la metafísica y la religión, fue todo un entusiasta del *método lógico* implantado por **Aristóteles**. En su *Crítica de la razón pura* **Kant** llegó a decir que desde los tiempos del *Estagirita* la *lógica* ha estado transitando por un camino seguro sin dar un solo paso atrás, expresando con claridad igualmente que *"lo que es aún más notable acerca de la lógica es que hasta ahora tampoco ha podido dar un paso hacia adelante y por lo tanto parece a todas luces completada y terminada" (Crítica de la razón pura, B, 7)*. Parece que el gran pensador alemán era consciente de que la *lógica*, como método exploratorio del discurso filosófico, empezó y terminó con **Aristóteles**. La *lógica* de **Kant** viene a ser todo un estudio sobre el entendimiento y la divide en dos partes bien diferenciadas: *lógica general* y *lógica trascendental*.

En primer lugar la *lógica general* para **Kant** carece de la mayor representatividad pues al prescindir de los contenidos se limita a estudiar y estructurar las leyes y los principios generales del pensamiento. La *lógica trascendental*, en cambio, adquiere un valor sustancial en el pensamiento kantiano al no prescindir del contenido, dividiéndola, a su vez, en *analítica* por una parte y *dialéctica* por otra, es decir, la primera, la *lógica analítica*, que es capaz de disolver el conocimiento intelectivo en sus elementos más esenciales y la segunda, la *lógica dialéctica*, por su componente dialéctico, que recurre al elemento argumentativo de la razón.

Si la *lógica*, como *método* de investigación y exploración concerniente al mundo del pensamiento, se caracteriza por ser una disciplina en que la sucesión de ideas se armonizan de manera coherente de tal modo que no haya contradicción entre ellas, entonces, hemos de pensar que estamos, en efec-

to, ante un *método* ideal de estructuración del pensamiento y del mundo de las ideas. A un nivel general –y más allá de disquisiciones filosóficas– utilizamos el pensamiento lógico en la mayoría de nuestras indagaciones y pensamientos comunes tomando conciencia de que nuestras acciones estén en consonancia con nuestros pensamientos o ideas. Lo que es todo un *método* filosófico complejo en el uso diario lo convertimos en una poderosa herramienta o instrumento de trabajo diario en nuestras actividades que requieren el uso continuado de las ideas, lo cual nos permite calibrar la importancia que tiene el uso de la *lógica* en nuestra vida diaria común. Ni que decir tiene que la *lógica* además desempeña un papel primordial en el mundo de otras ciencias o saberes como las *matemáticas*. En el ámbito de la *lógica* aplicada al mundo complejo de las matemáticas nos encontramos con elementos en los que se emplea la *lógica matemática* tales como los números, conjuntos, demostraciones y algoritmos, por ejemplo. En fin, que la *lógica* como *método* de investigación es aplicable a muchas áreas o materias específicas y no solamente el mundo del pensamiento y razonamiento filosófico. Su carácter apofántico, es decir, el ser capaz de realizar y emitir juicios y valoraciones en sus apreciaciones, hacen de la *lógica* uno de los métodos selectivos por excelencia como razonamiento argumentativo.

El silogismo y la demostración

En realidad *silogismo* y *demostración* guardan una estrecha relación en la aplicación del método filosófico, si bien no todo *silogismo* se convierte en *demostración* del hecho analizado.

Efectivamente, el *silogismo* se caracteriza por todo razonamiento que está representado por dos premisas y una conclusión extraída de las mismas como resultado lógico-deductivo. Por lo tanto, en todo *silogismo* debe existir una relación de inferencia entre las premisas y su conclusión. Sería **Aristóteles** el que primero aplicó el *silogismo* en sus argumentaciones filosóficas. En realidad la argumentación del gran filósofo helénico gira en torno al *silogismo* en buena medida ya que el mismo viene a esquematizar el meollo del planteamiento argumentativo por medio de los juicios emitidos en las premisas y el juicio final que viene dado por la conclusión. El *silogismo* es un *método* de gran utilidad en la configuración de nuestras ideas y del pensamiento que extraigamos de ellas. En la vida ordinaria empleamos el *silogismo* sin darnos apenas cuenta en la valoración de nuestras ideas. Da la sensación que tenemos asumido el hecho de que nuestro pensamiento, que viene estructurado por el mundo de las ideas, nos aboca a ser selectivos en la elección de las mismas y a efectuar un tratamiento adecuado de ellas y para ello recurrimos al *silogismo* y así extraer una conclusión que nos pueda parecer veraz y obrar de este modo en consecuencia.

Del método escolástico al método fenomenológico

R. Ramón Guerrero, catedrático emérito de la Universidad Complutense de Madrid, especializado en Filosofía medieval y árabe, en su excelente tratado *Historia de la filosofía medieval*, publicado en 1996, dice que la escolástica como método de enseñanza se inició en el siglo XI precisamente cuando la Teología se apartó del comentario espiritual para convertirse en todo un acontecer especulativo racional del hecho revelado. Y es que desde **Anselmo de Canterbury** (1033–1109) y **Pedro Abelardo** (1079-1142) la escolástica se desarrolló como *método* de enseñanza dialéctica en la propia escuela y su estructuración aparecía clara: *establecimiento de una problemática a analizar seguida de debate y el uso posterior del argumento razonado y dialéctico*. Pudiéramos pensar que el uso del planteamiento racional cuestionaría la propia revelación, pero ese no era el caso dentro de la argumentación escolástica pues el argumento racional servía de apoyo –y nunca de obstáculo– para ratificar la veracidad de la revelación por medio de la demostración. El *método* escolástico venía a oponerse al místico o contemplativo que carecía prácticamente de argumentación racional alguna. En todo caso ante el hipotético conflicto entre la argumentación de la *revelación* y la propia de la *dialéctica filosófica* siempre prevalecía la primera por ser considerada el *logos* incuestionable y totalmente veraz.

En todo caso ante el hipotético conflicto entre la argumentación de la revelación y la propia de la dialéctica filosófica siempre prevalecía la primera por ser considerada el logos incuestionable y totalmente veraz.

Si observamos con detenimiento el punto clave y esencial sobre el que giraba toda la argumentación del *método escolástico*, este era el concepto razonado de *autoridad*. El caso es que empezaba el enfrentamiento entre la autoridad de la revelación y la de la filosofía. En todo caso la verdad filosófica siempre quedaba supeditada a la religiosa dada por la revelación. Como bien decía **Marie Dominique Chenu** –teólogo y profesor de teología medieval en la Escuela de Teología de Le Saulchoir en Bélgica– en su tratado *La Théologie au XII siècle (La Teología del siglo XII),* publicado en 1976, para los filósofos del medievo pensar era un oficio cuyas leyes estaban fijadas minuciosamente. Y añadía que hasta el extremo de que tal fijación no solo era de contenido gramatical sino también en el orden jerárquico establecido por los grandes dialécticos, desde **Platón**, **Agustín** y **Aristóteles** hasta **Anselmo** y **Abelardo** en los siglos XI y XII, en pleno auge de la dialéctica escolástica.

El método escolástico como tal fue fuente de críticas a finales del medievo y con el advenimiento del método moderno de carácter racionalista implantado, principalmente, por René Descartes en el siglo XVII, se le consideró ya un método obsoleto y superado por otros métodos más recientes

Pero, analicemos, aunque sea de manera somera, los elementos fundamentales del *método escolástico*.

El *método* empleado por la *escolástica* consistía en varios pasos bien diferenciados tendentes a encontrar la *verdad* por el camino de la discusión y el análisis de los planteamientos. El primer paso consistía en la *lectio* (lectura) de los textos en cuestión a discutir a la que seguía el *sensus* (sentido) de las proposiciones para alcanzar luego la *sententia* (contenido) del pensamiento a analizar. Después de esto se iniciaba el debate o discusión de los textos analizados para plantear las *quaestio* (cuestiones) surgidas como consecuencia de la dificultad de comprensión de los textos y el conflicto que originaba la recta apreciación de los mismos. El caso era que la aplicación del *método* no resultaba nada fácil pues entraban en juego las controversias originadas por las distintas autoridades hermenéuticas. Al final se llegaba a la *determinatio* (conclusión) y la misma se recogía en *summas* (compendios) como resultado de todas las disquisiciones planteadas. Son célebres los comentarios y sentencias de **Abelardo**, los *Comentarios sobre Aristóteles,* la *Suma contra los gentiles y la Suma teológica* de **Tomás de Aquino**. Sobre el *método escolástico* en cuestión cabe quizá realizar alguna puntualización al respecto.

El *método escolástico* como tal fue fuente de críticas a finales del medievo y con el advenimiento del *método moderno* de carácter racionalista implantado, principalmente, por **René Descartes** en el siglo XVII, se le consideró ya un método obsoleto y superado por otros métodos más recientes. De todos modos, pese a estar ya plenamente superado, quedan aún ciertas reminiscencias de él en la filosofía moderna (por ej., el academicismo actual que se le da a ciertos escritos analíticos y la rigurosidad de su tratamiento que desprenden un cierto aire escolástico). Pero, en fin, sea como fuere el *método escolástico* ya pasó a mejor vida hace varios siglos.

Y llegados ya a la época moderna el *método filosófico* se replantea partiendo de las ideas iniciadas por **Descartes** en el siglo XVII con su *Discurso del método*, el cual venía a ser la expresión más genuina del saber cartesiano. Y es que el propio filósofo francés consideraba que ***la razón es la clave del conocimiento y este la única luz que alumbra la ciencia y el saber científico***. Se iniciaba pues con **Descartes** el racionalismo más acendrado. Es obvio que el saber científico se fundamenta en el conocimiento de las cosas y no es intuiciones más o menos afortunadas. ***Si algo caracteriza al conocimiento científico es precisamente su carácter de experimentación de las pruebas aportadas y su posterior validación. No cabe, por tanto, hablar de ciencia o conocimiento científico sin esta fundamental apreciación.*** Es por todo esto que el propio **Descartes** en la primera parte de su *Discurso del método* rechaza el *método escolástico* intentando encontrar una verdad irrefutable y sin atisbo de duda al considerar en su discurso que *"es preciso ocuparnos de aquellos objetos de los cuales nuestro espíritu pueda ser capaz de adquirir un conocimiento cierto e indubitable" (regla II)* y también *"el fin del estudio debe ser dirigido al espíritu de modo que llegue a formar juicios sólidos y verdaderos de todos los objetos que se le presentan" (regla I)*. El verdadero problema estriba en encontrar esas supuestas verdades irrefutables. Pero, en fin, esto sería motivo de otro estudio analítico. El caso es que **Descartes** con la idea de reforzar su tesis propone lo que denominaría la "duda radical" y tal y como dice en la 4ª parte del *Discurso del método "deseando (…) tan solo buscar la verdad, pensé que debía (…) rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginar la menor duda, para ver si, después de hecho esto, no me quedaba en mis creencias algo que fuera enteramente indubitable"*. Parece claro que el gran filósofo nacido en La Haye en Touraine (Francia) y padre del *racionalismo* moderno aboga por la verificación plena en todas las apreciaciones sobre los objetos analizados como elemento clave para erradicar toda posible duda que pueda comprometer la verdad. Por todo ello cuestiona seriamente el uso de la *auctoritas* (autoridad) de otros ya que lo verdaderamente importante y relevante no es lo que otros hayan dicho sino aquello que cada uno pueda ver con claridad y de manera evidente donde la duda consiga ser erradicada. Considera (creo que muy acertadamente) que este es el único camino de la ciencia. La ciencia, el conocimiento científico, no puede sembrar dudas sobre sus indagaciones. Hacerlo sería un fraude a la misma ciencia. Por todo ello **Descartes** –al igual que **Spinoza**– pensaba que las *matemáticas* es el exponente más claro para encontrar la verdad de las cosas.

En alusión a **Spinoza** (1632-1677) cabe decir que sus ideas sobre el *método* están muy cercanas a las de **Descartes**. **Spinoza** valora, al igual que el filósofo francés, la importancia e influencia de las matemáticas al afirmar que *"El método matemático en el des-*

cubrimiento y exposición de las ciencias, es decir, la demostración de las conclusiones mediante definiciones, postulados y axiomas, es el mejor y más seguro para buscar la verdad y enseñarla: esta es la opinión unánime de todos cuantos quieran elevarse por encima de lo vulgar. Y con justo título además. Pues no se puede sacar una conclusión rigurosa y firme de lo que aún no se conoce, sino partiendo de cosas conocidas con certeza (…). Sin embargo, ha habido hombres que han pensado de otro modo movidos de piedad hacia la filosofía, camino habitual de las ciencias que todos siguen de ordinario y entre los numerosos sabios que han vuelto los ojos hacia las matemáticas sin resultado, apareció al fin el astro más brillante del siglo, Renato Descartes, quien, tras haber salido de las tinieblas, gracias a un nuevo método, sentó los fundamentos inquebrantables de la filosofía que permiten construir la mayor parte de las verdades según el orden matemático y en virtud de su certeza" (Los principios de la filosofía de Descartes, 1663).

En su *Tratado de la reforma del pensamiento*, de 1667, **Spinoza** propone un *método* muy afín al de **Descartes** y que establece que el *método* debe permitir y asentarse en tres principios generales: *1) distinguir la idea verdadera de todas las demás percepciones y preservar el espíritu contra estas, 2) trazar reglas para la percepción, según esta norma, de las cosas desconocidas y 3) adoptar un orden que nos ahorre cosas inútiles*. Sin embargo, hemos de decir que a pesar del hecho evidente, la *evidencia* como tal no deja de ser subjetiva, es decir, lo que para unos es claro y preciso para otros quizá no lo sea tanto o no lo sea en absoluto. De ahí surge la duda, según **Descartes**, de un acto cognitivo que tiene marcadas implicaciones psicológicas. Solo podemos tener *evidencia* de una cosa, según el filósofo francés, y que queda resumida en aquella célebre sentencia cartesiana: "*cogito, ergo sum*" (pienso, luego soy o existo). Somos conscientes de nuestra existencia por medio de la acción pensante. La conocida expresión cartesiana viene a expresar claramente que la *única forma de acceder a la verdad es por medio del razonamiento*.

Finalizamos la primera parte de este ensayo sobre los *métodos* en el ámbito de la filosofía efectuando algunas reflexiones al respecto.

En primer lugar hemos de convenir que la utilidad y el uso del *método* en filosofía es de trascendental importancia. ***El método como camino de indagación e investigación sobre el acontecer de la existencia se torna en elemento clave a la hora de interpretar la realidad que nos envuelve.*** El *método filosófico* (más allá de cuál se utilice para la investigación) desempeña un rol esencial puesto que permite elaborar y estructurar todo un caudal de pensamiento dialéctico de gran relevancia a la hora de extraer conclusiones sobre la realidad o el hecho real que nos acontece. Y aquí convendría preguntarse –tal y como lo hizo **Hegel** al resumir el *método dialéctico* por él empleado– cómo no plantearse que un sistema sustentado en la lógica de pensamiento no sea susceptible de un mayor perfeccionamiento. Todo, absolutamente todo, es mejorable. El *método filosófico* contribuye a que el mundo de las ideas fluya de manera genuina y espontánea cuando se es susceptible a él, esto es, cuando por medio de la especulación seamos capaces de afrontar la dualidad de las ideas, lo cual equivale a decir que lo positivo puede ser negativo y al revés, fruto de la subjetividad de cada uno. En opinión de **Hegel** se requiere un "*adaequatio intellectus rei*", es decir, una necesaria adecuación del intelecto con la cosa que analizamos. Se precisa tener una percepción realista de la verdad. Y es que si no existe esa adecuación podemos caer en el error de creer sin más en la hipotética "verdad" que se nos presenta y admitirla sin el pertinente análisis y profundización en la misma.

Finalizar diciendo que cuando no se hace uso del *método filosófico* en el análisis real de las cosas fácilmente se puede caer en el *dogmatismo* de pensamiento con ideas fijas e inamovibles, tan común por otra parte en el pensamiento religioso al uso, viéndose uno en tal caso imposibilitado para efectuar una serena y profunda reflexión sobre el camino emprendido en el acontecer existencial que le envuelve. El *método filosófico* se torna absolutamente necesario para evitar la manipulación ideológica tan común en nuestro tiempo en distintos ámbitos del conocimiento (político, social. religioso, etc.).

En opinión de Hegel se requiere un "adaequatio intellectus rei", es decir, una necesaria adecuación del intelecto con la cosa que analizamos. Se precisa tener una percepción realista de la verdad. Y es que si no existe esa adecuación podemos caer en el error de creer sin más en la hipotética "verdad" que se nos presenta y admitirla sin el pertinente análisis y profundización en la misma.

En la segunda parte de este ensayo analizaremos el *método fenomenológico* debido a **Edmund Husserl**, el de uso más común en el mundo del pensamiento moderno, así como el conocido como *método hermenéutico* atribuido a **Martin Heidegger**, discípulo de aquel, y esto por las razones que esgrimiremos oportunamente. *(Continuará)*. **R**

El papel de las civilizaciones en la sociedad contemporánea

periodistas-es.com



Máximo García Ruiz

Licenciado en sociología y doctor en teología. Profesor emérito de la Facultad de Teología de la UEBE y profesor invitado en otras instituciones académicas. Por muchos años fue Secretario ejecutivo y presidente del Consejo Evangélico de Madrid y es miembro de la Asociación de teólogos Juan XXIII. Actualmente se dedica a la investigación teológica y a la escritura.

Tanto **Francis Fukuyama**, mediante un ensayo que se hizo célebre sobre *El fin de la historia y el último hombre* publicado en el 1992, en el que anunciaba el fin de las ideologías y la implantación del pensamiento único, como **Samuel Huntington** con su *El choque de las civilizaciones*, publicado en 1993, que luego tomaría forma de libro en el año 1996, donde asegura que el origen de los conflictos del siglo XXI no será ideológico ni económico, sino cultural, anunciaron temas de debate que cobrarían una mayor relevancia precisamente una vez arrancado el siglo XXI y que siguen siendo motivo de reflexión en nuestros días, aunque hayan quedado un tanto aparcados debido a problemas más inmediatos, como ha sido la crisis económica y financiera y, sobre todo de valores, que padece el mundo occidental y que, a causa de vivir en un mundo globalizado, repercute en otras latitudes.

Si nos remontamos unos años atrás y acudimos al filósofo de la historia **Arnold J. Toynbee** (1889-1975), autor de la teoría cíclica del desarrollo de las civilizaciones, cuyas obras *Estudio de la Historia* y *La civilización puesta a prueba*, siguen siendo un referente en la materia, comprobaremos que este autor ya se ocupaba del tema y considera el fenómeno como un "contacto espacial entre civilizaciones". Nada nuevo, pues.

Más reciente, metidos ya de lleno en los conflictos derivados de la inmigración masiva, anterior en todo caso al nuevo fenómeno de crisis que ha convulsionado al mundo occidental, dos estadistas, **José Luís Rodríguez Zapatero** de España y **Tayyip Erdoğan** de Turquía, preocupados por los conflictos entre Oriente y Occidente, entre la civilización cristiana y la islámica, trataron de liderar un movimiento global al que denominaron como *Alianza de Civilizaciones* y que no mereció excesiva atención por el resto de dirigentes de las Naciones Unidas, en donde fue presentado.

Y si todo esto no fuera suficiente, el siglo XXI ha puesto sobre el tapete un conflicto que ni los más avezados analistas políticos y sociales fueron capaces de anticipar: las rebeliones árabes en el norte de África y parte de Oriente Medio, que siguen coleando y que algunos denominaron como "la primavera árabe" y se han convertido en un cruento invierno. Unido a esa insólita revolución en países con regímenes absolutistas cuyos dirigentes pensaban tenerlo todo atado y bien atado, España produjo una nueva forma de protesta social que tomó el nombre y la inspiración del pequeño manifiesto de un nonagenario francés: *los indignados*, que culminó en inestabilidad política y social.



Logo "Coexist" con los símbolos de Islam, Pacifismo, Igualdad de Género, Judaísmo, Libertad de Conciencia, Religiones Orientales y Cristianismo

Tanto la "primavera árabe" del mundo musulmán, como las insistentes demandas de "los indignados" del mundo culturalmente cristiano nos recuerdan que el poder surge del pueblo, y que los pueblos, sean islámicos, judíos, cristianos o ajenos a estas u otras cosmovisiones, no están dispuestos a seguir aceptando como dirigentes a quienes se autodenominan enviados por la divinidad; que, en una sociedad cada vez más secularizada, es preciso contar con "la calle", algo que ya viene cultivándose, aunque defectuosamente en Occidente desde la Ilustración y la Revolución francesa, pero que en el mundo árabe, que se mueve en un marco medieval, es absolutamente inédito.

El tema, pues, tiene enjundia. El siglo XXI nos ha introducido en una sociedad con incógnitas tan novedosas que ya no sirven las respuestas del siglo anterior. Efectivamente, cuando creíamos conocer todas las respuestas que nos habían llevado a deleitarnos en un idílico Estado del bienestar, nos cambiaron las preguntas. Si las ideologías han dejado de contar; si nos movemos a impulsos de un pensamiento único; si las relaciones humanas no van a tener el freno de unas directrices éticas; si vivimos en un mundo globalizado, una aldea global como algunos lo denomina, en la que unos pocos imponen las directrices que rigen el mundo; y si lo que considerábamos como sacrosanta democracia ahora es cuestionada por las nuevas generaciones como algo caduco; si todo eso es así, entonces apenas si va a quedar espacio para otra cosa que no sean los intereses económicos; y si la economía se hunde y los gobiernos que han de buscar soluciones se mueven bajo los dictados de "los mercados", entonces ¿qué nos queda?

Es evidente que una de las tesis más aplaudidas por los seguidores de **Huntington**, quien afirmaba que "la fuente fundamental de conflictos en este nuevo mundo no será primordialmente ideológica ni primordialmente económica", ha hecho agua, apenas transcurridas dos décadas del siglo. Si algo ha dejado en evidencia la crisis que venimos arrastrando desde el año 2007 es que inauguramos el siglo con un serio conflicto económico que todavía no sabemos a dónde va a conducirnos.

Y en lo que hace referencia a las ideologías, están vivos aunque en estado latente, los rebrotes nacionalistas que vienen dándose en algunas partes de Europa a raíz de la desmembración de los artificiales bloques políticos surgidos como consecuencia de la II Guerra Mundial (Unión Soviética y Yugoslavia) o, en países como España, que arrastra conflictos territoriales y de identidad sin resolver desde el siglo XIX.

En este estado de cosas cabe preguntarse si las religiones tienen algo que decir o alguna solución que aportar. Desde luego, la primera de todas es entender que su papel no es regular las relaciones políticas; que su reino no es de ese mundo; que sus armas han de ser de carácter espiritual; que su misión principal es fomentar el diálogo y la tolerancia; que ninguna religión está en posesión de la verdad absoluta, porque la Verdad es Dios, y a Dios nadie le vio jamás, y no hay vicario, ni enviado, ni apóstol que le represente; que las religiones están llamadas a "religar", es decir, a unir, a crear puentes de comunicación, a establecer la paz.

Muchos de los conflictos del mundo tienen su origen en discrepancias religiosas, la gran mayoría; luego derivan en otros problemas: territoriales, económicos, culturales. Si el mundo es cada vez más pequeño, la interacción entre los pueblos tiene que ser más intensa y las religiones han de jugar un papel protagonista en esos procesos, no como agentes políticos sino como fermento profético de dimensión espiritual.

La religión, en cierto modo, forma parte de la cultura o, si se prefiere, configura en muchos casos la cultura de los pueblos y aun en sociedades que han desarrollado un proceso de secularización elevado, la religión sigue ejerciendo un papel trascendente en la conducta de las gentes, en su trasfondo ideológico y, por supuesto, en sus resortes sentimentales. Los presupuestos religiosos son la base fundante de nuestra civilización, aunque muchos ciudadanos se consideren a sí mismos agnósticos o ateos; lo es el cristianismo con respecto a la civilización occidental que, aparte de la función redentora que asume, no debería olvidar su papel social llamado a propiciar armonía en las relaciones humanas, fomentar principios éticos donde otros aportan corrupción, lograr que los seres humanos se vean entre sí como hermanos, mediar entre los sistemas tiránicos y los derechos humanos y promover una cultura en la que el amor prevalezca sobre el odio. En definitiva, se trata de poner en práctica el Sermón del Monte, tan olvidado en la sociedad depredadora que nos acoge. Esa sí puede ser una buena alianza para evitar el choque entre civilizaciones. ***R***

LA CRISIS DE LA RELIGIÓN EN LA CRISTIANDAD



Para esta edición:
http://servicioskoinonia.org/relat/377.htm



José Comblin

Sacerdote católico belga, teólogo, exponente de la Teología de la Liberación. Era Doctor en Teología de la Universidad Católica de Lovaina.
Trabajó en América latina desde 1958. Llegó a Campinas, Brasil, donde fue profesor de Química y Física. Posteriormente fue asesor de la Juventud Obrera Católica. Hasta 1962 fue profesor de la Escuela Teológica de los Dominicos en São Paulo. En su libro *La Ideología de la Seguridad Nacional*, publicado em 1977, deconstruyó la doctrina que servía de base para las dictaduras militares en América Latina; entonces fue expulsado por Pinochet en 1980. Los dos últimos años de su vida vivió en la Diócesis de Barra, en Bahía. Falleció el 27 de marzo de 2011 de un infarto cardíaco. (Wikipedia).

1. Existencia de la crisis

No voy a tratar de eventuales crisis en otras religiones, lo que supondría un desarrollo mucho más extenso. Quiero restringirme a la crisis dentro de la cristiandad.

Dentro de cristiandad la crisis de la religión está llegando a su punto culminante en Europa, y ya alcanzó un nivel bien alto en América. Esta crisis tiene raíces muy antiguas. Con el triunfo de la escolástica en el siglo XIII era posible pensar que la cristiandad estaba establecida sobre fundamentos muy firmes. Había eliminado la amenaza de Joaquim de Fiori, y había reprimido a sangre y a fuego la herejía albigense. La ortodoxia reinaba. Es verdad que los mismos actores que crearon esa escolástica no se sentían tan seguros, porque tuvieron que luchar contra fuerzas más conservadoras. Pero estaban animados por un optimismo muy grande. Con el descubrimiento de la filosofía griega, tenían la impresión de haber redescubierto el mundo y de haber colocado ese mundo dentro de un sistema cristiano. Animados por ese optimismo pudieron crear una obra capaz de resistir durante siglos. De hecho ella proporcionó a la Iglesia romana un sistema intelectual y social completo con el cual esa Iglesia se hallaba capaz de gobernar el mundo entero.

Sin embargo, desde el siglo XIV aparecen las primeras fisuras, las primeras dudas y las primeras contestaciones. Los primeros autores fueron los místicos y las místicas con los Espirituales franciscanos. Roma reaccionó. La Curia romana sentía muy bien que sin la escolástica, estaría perdiendo el sistema que le permitía gobernar el mundo o, por lo menos, la Iglesia. Comenzó una era de sospechas de herejías y de condenaciones que hizo de la Curia romana el centro de una Inquisición vigilante que persiste hasta hoy, a pesar de los deseos de Juan XXIII.

Todos los que ponían en duda el sistema elaborado intelectualmente por la escolástica fueron tratados como sospechosos o sencillamente como herejes. Durante 200 años los llamados herejes eran pocos y débiles. Fue posible reprimir el movimiento de contestación. Los herejes del siglo XIV y del siglo XV todavía eran débiles y no creaban ningún peligro para el sistema. Anunciaban crisis mucho más fuertes a largo plazo.

Entonces, a principios del siglo XVI se dio la explosión del protestantismo que comenzó a convencer rápidamente el público letrado de las ciudades. El partido humanista y erasmiano pensaba que se podía rehacer la unidad de la cristiandad mediante concesiones



sobre las posiciones más fuertes de los "protestantes". Pero los Papas y los jesuitas pensaban que era posible reconquistar toda la cristiandad por medio de las misiones y sobre todo por medio de los ejércitos católicos de España y del Imperio de los Habsburgos. En lugar de un concilio de Reforma hubo un concilio de Contrarreforma, el Concilio de Trento. Fue el concilio de la ruptura, de las condenaciones y del rechazo a todos los pedidos de los reformadores. La aplicación de Trento fue más agresiva todavía, y cortó toda posibilidad de diálogo.

La estrategia de Trento fracasó, en cuanto que no se logró reconquistar la mitad perdida de Europa. En lugar de la unidad, cada mitad de la cristiandad se transformó en máquina de guerra contra la otra mitad. Fue más de un siglo de guerras de religión.

Las terribles guerras de religión del siglo XVII tuvieron un fin imprevisto, pero, a la luz de la historia, previsible. Desembocaron en una crisis general de la cristiandad. En las élites intelectuales fue se implantando de modo cada vez más firme la convicción de que la religión era factor de guerra y que no podía proporcionar el fundamento de una sociedad pacífica. Era necesario expulsar la religión de la vida pública y contenerla dentro de la vida privada de cada individuo.

La cristiandad estaba virtualmente muerta. La jerarquía católica no aceptó esta nueva situación. En los siglos XVIII y XIX la mayoría de la población era todavía rural y fiel a su catolicismo tradicional, sometido completamente al poder del clero. Los campesinos iban a proporcionar al clero las tropas necesarias para defender un puesto importante en la vida pública. La Iglesia sería el partido "conservador" que trataría de frenar el movimiento de secularización de la sociedad y su propia expulsión de la vida pública. Fueron doscientos años de batallas finalmente todas perdidas. La modernidad racionalista prevaleció y estuvo a la base de una sospecha generalizada contra la Iglesia. Sospecharon que la Iglesia quería reconquistar el poder perdido.

Durante 200 años, Occidente vivió una coexistencia bastante agresiva entre, por un lado, los restos de la cristiandad que trataba de salvar su pasado gracias a su implantación en el mundo rural, y, por otro lado, un nuevo tipo de sociedad que recibió el nombre de "modernidad", implantado en la clase intelectual y en la nueva industria. Cada sector formaba una nación separada. Había una nación rural y conservadora, y una nación urbana y republicana.

Después de la segunda guerra mundial hubo una época de convivencia más pacífica con la religión, cada vez más contenida en la vida privada, y una modernidad más tolerante. El Concilio Vaticano II fue el reflejo de esa época que daba la impresión de ser el comienzo de una era pacífica. En el Concilio nadie podía adivinar que dos años después iba a suceder una inmensa revolución cultural que debía hacer obsoletas todas las doctrinas conquistadas con tantos esfuerzos. Cuando se llegó a un virtual acuerdo con la República, la democracia y la modernidad, ya estaba lista la revolución en la mente de la juventud, que esperaba la oportunidad histórica.

Llegamos a la década de los 70, anunciada por las revoluciones estudiantiles de 1967 y 1968 (¡mayo de París!). Fue o estallido de una revolución cultural radical. En gran parte, fue una revolución liderada por las mujeres, porque tuvo como primera expresión la gran revolución feminista, con el rechazo del patriarcalismo tradicional y las luchas de las mujeres por la igualdad con los varones en la vida pública y en la familia. Ellas quieren definir su vida en completa libertad y no depender de los varones. Las mujeres mostraron los lazos íntimos entre el patriarcalismo y las grandes instituciones de la modernidad, que reproducían la desigualdad de la antigua cristiandad. Con eso contribuyeron eficazmente para provocar el derrumbe de la sociedad moderna. Quitaron la legitimidad a las instituciones republicanas.

No importa el nombre que se pueda dar a la nueva época. La palabra neomodernidad tuvo bastante éxito en Europa. No importan los nombres, los hechos hablan por sí mismos.

En primer lugar, estalló la crisis del racionalismo de la modernidad. Fue el fin de los grandes sistemas racionales que tenían la pretensión de ser una explicación universal, así como lo había sido la teología en la cristiandad. Era el fin de las teologías, de las ortodoxias y el comienzo del pensamiento débil de Gianni Vattimo. La ciencia racionalista tenía la pretensión de ofrecer el verdadero conocimiento de la realidad. Las nuevas críticas de las ciencias mostraron la relatividad de todos los conceptos científicos, que no pueden decir lo que la realidad es, pero proporcionan la capacidad de producir efectos nuevos con los elementos que están a nuestra disposición. La ciencia es funcional, ya no metafísica. No nos revela la realidad del mundo, ya sea del mundo de la materia, ya sea del mundo humano.

Las nuevas generaciones de la pos-modernidad no están volviendo a la religión de sus antepasados. Ellos sencillamente la ignoran. No fueron educados en ella y perdieron el conocimiento de sus símbolos

Tiene valor simplemente operacional. Puede intervenir en los procesos de la materia o de la mente para producir efectos nuevos, más útiles para el género humano.

Con esta evolución restrictiva de la ciencia cayó la metafísica racionalista, la pretensión de conocer la realidad por métodos científicos. Conocer la "esencia" ahora es algo inútil. Lo que se busca es la manera de manejar las fuerzas identificadas para producir los efectos prácticos deseados.

Con esta evolución de la ciencia, la República perdió su fundamento metafísico. No tenía cómo establecer el reino de la razón, ya que la razón como sistema estaba desapareciendo.

La primera consecuencia que apareció claramente en mayo de 1968 fue la deslegitimación de la Universidad y del sistema de enseñaza en general. La tarea de la Universidad era divulgar la modernidad, el racionalismo moderno y proporcionar al Estado republicano los colaboradores que necesitaba. Trataba de divulgar la ideología de la modernidad. La Universidad no enseñaba solamente las ciencias, sino, en primer lugar, la ideología del cientismo, la ideología del racionalismo científico. Todavía hoy día en muchos lugares la Universidad continúa en la misma línea, como si ignorase lo que sucedió en el mundo en los últimos 40 años. No es tanto por convicción, cuanto por falta de otra ideología que pueda reemplazar aquella; por eso, lo hace sin convicción, más bien como un ritual en el que nadie cree.

La gran víctima de la revolución cultural fue el Estado republicano. El Estado había asumido la tarea de organizar una sociedad justa y pacífica, y de ser la expresión de la voluntad de los ciudadanos. El Estado era como el sucesor de la Iglesia, era la Iglesia laica, emancipada, libre, fundada en el derecho y la libertad. El Estado debía ser el gran educador. Los dirigentes del Estado, de los tres poderes de la sociedad democrática, eran como los sacerdotes de la nueva Iglesia laica. Basta con evocar ese pasado para darse cuenta de que el pasado es realmente pasado. Basta con comparar con esa ideología que fue realmente vivida, lo que nuestros contemporáneos piensan hoy de los políticos.

La crítica denunció que el Estado era una pura máquina burocrática, irracional, despótica, autoritaria, arbitraria, y finalmente ineficiente. El Estado sabía organizar las funciones básicas de la sociedad de manera suficiente para que la economía funcionara, pero no tenía nada que ver con una sociedad justa o democrática.

La crítica que se aplica al Estado en general, se aplica también a cada una de sus instituciones para denunciar en ellas la irracionalidad, la arbitrariedad, la destrucción del ser humano tratado como objeto anónimo. Quedan desprestigiados: el Ejército, la gloria del Estado republicano, la escuela de la ciudadanía; la policía queda reducida a la condición de un cuerpo represivo, agresivo, destinado a reprimir la juventud; la cárcel, que debía ser la recuperación del delincuente y que es en realidad una escuela del crimen, destructora de las personalidades humanas.

Todo lo que fue el símbolo religioso de la nueva religión laica está por tierra, rechazado, insultado, objeto de irrisión y de menosprecio. Los símbolos de la República son tratados como fueron tratados antes los símbolos de la cristiandad.

Algunos pensaron que la ruina del ideal republicano iba a ser la señal de un retorno a la cristiandad. El fin del racionalismo republicano sería la puerta de entrada de la antigua religión. La sociedad que estaba rechazando la herencia liberal estaría volviendo a la religión antigua. La muerte de la ideología racionalista permitiría el renacimiento de la cristiandad. Algunos anunciaban el retorno a la religión. Mostraban algunos fenómenos que les parecían señales de ese retorno. Decían que el siglo XXI sería un siglo religioso y anunciaban tiempos de gloria para la Iglesia.

La ilusión no duró mucho. Las nuevas generaciones de la pos-modernidad no están volviendo a la religión de sus antepasados. Ellos sencillamente la ignoran. No fueron educados en ella y perdieron el conocimiento de sus símbolos. Aun el Padrenuestro es un misterio para ellos, y de las imágenes religiosas de nuestros templos no entienden nada.

Lejos de traer el fin de la crisis de la religión, la pos-modernidad la profundizó. En este momento la crisis de la religión es mucho más radical que en 1970. No sólo en Brasil o en América Latina en general, sino en todo el territorio de la antigua cristiandad.

Lejos de retornar a la religión antigua, la revolución pos-moderna evacúa lo que todavía había de herencia cristiana en la República. Ésta quería ser un substituto de la Iglesia. Ahora bien, nadie quiere un substituto de la Iglesia. Este concepto desapareció. No se quiere ninguna Iglesia, de ningún tipo. La República estaba fundada en un "gran relato", semejante a una teología, como una teología laica. Hoy en día todo gran discurso es imposible, incomprensible. La República tenía su liturgia propia copiada de la liturgia cristiana laicizada. La nueva sociedad no quiere liturgia ninguna y no acepta

ningún símbolo. Sus héroes son los campeones deportivos, las estrellas de la canción o del cine, las reinas de belleza. Nada de eso evoca la religión.

La República enseñaba una moral que era prácticamente la moral tradicional de la cristiandad. La diferencia estaba en que la Iglesia daba a su moral un fundamento revelado y la República de daba como fundamento la naturaleza humana y la conciencia. En la práctica hubo pocos cambios. Ahora bien, la nueva sociedad pos-moderna rechaza todo el sistema moral antiguo: rechaza normas universales como formas de represión del individuo. Estamos ahora mucho más lejos de la moral de la cristiandad.

En cuanto a la organización eclesiástica, lejos de recuperar su prestigio antiguo, el clero se siente marginado. La disminución de la participación en las ceremonias religiosas muestra el declive del poder del clero.

La crisis de la religión existe y no está en vías de solución. El proyecto de restauración de la religión tradicional de la cristiandad mediante algunas reformas superficiales es una pura ilusión. La solución no vendrá de arriba hacia abajo. No será una doctrina intelectual. No será un descubrimiento intelectual. Será un nuevo modo de vivir el evangelio inventado por los laicos, en primer lugar por los laicos del mundo popular, porque los otros tienen poco interés. Podemos tener la seguridad de que las raíces de ese nuevo modo ya están presentes y que el modo adecuado de ser cristiano en la nueva sociedad ya está presente. Nosotros no lo vemos porque no estamos realmente en medio del mundo actual y no lo entendemos.

2. El contexto cultural

Las crisis de la religión clerical de la cristiandad y de la religión racionalista y laica de la República dejaron en la sociedad un vacío inmenso. Este espacio fue ocupado por la economía. Hay una coincidencia histórica entre la crisis de la modernidad y el advenimiento de la sociedad neoliberal.

Podemos preguntarnos si el advenimiento del nuevo capitalismo puro actuó primero y provocó o ayudó a la ruina de la modernidad y de todas sus instituciones, o si la crisis de la modernidad fue lo que permitió el advenimiento del capitalismo en su forma radical tal como existe en la actualidad. Claro está que la crítica al Estado favoreció la sociedad neoliberal que quiere un Estado débil, incapaz de controlar la economía. Por otro lado, el sistema neoliberal triunfó, porque fue adoptado y impuesto por Estados Unidos en forma bastante independiente de la crisis de la modernidad. Pero, a lo mejor, Estados Unidos no habría podido conquistar toda la economía mundial si no se hubiera encontrado con la ayuda de una crítica universal del Estado y con el gran relato social europeo. No importa mucho.

Lo que si esta claro, es que el lugar ocupado en el pasado por la religión, está actualmente ocupado por la economía. La economía define la finalidad de la vida humana, define sus valores, su contenido, sus obligaciones y define su estructura social.

No se trata de una economía en abstracto, sino del sistema económico que conocemos y se presenta como globalización. Esta globalización está basada en la producción de productos cada vez más sofisticados y más caros. La evolución de la tecnología ofrece productos siempre más caros y al alcance de personas que necesitan siempre más dinero. El progreso de la ciencia y de la tecnología consiste en descubrir nuevos bienes y nuevas satisfacciones para una élite que puede pagarlos. Ella exige un a concentración de la riqueza. El motor de la economía son los ricos, que quieren bienes siempre más sofisticados. A partir de eso poco a poco el precio de esos bienes va bajando y una clase media tiene acceso a ellos. El motor está en los ricos, y al final algo llega también a los pobres, algunas migajas. La economía actual tiene una dinámica que necesita la desigualdad y la concentración de la riqueza. Dicen que no hay otro camino, que no es posible ninguna otra fórmula económica. Lo dicen los mismos interesados.

Lo que si esta claro, es que el lugar ocupado en el pasado por la religión, está actualmente ocupado por la economía. La economía define la finalidad de la vida humana, define sus valores, su contenido, sus obligaciones y define su estructura social.

¿Qué es lo que ofrece la nueva economía? Un sentido de la vida: el consumo. Vivir es consumir. Es necesario despertar siempre nuevos deseos para poder producir nuevos bienes dando nuevas satisfacciones. Consumir produce la felicidad, el bienestar, el sentimiento de vivir plenamente. Para la economía, la felicidad consiste en la sensación de estar bien, pudiendo dar satisfacción a todos los deseos que aparecen. Este ideal está sólo al alcance de pocos, pero estos pocos son los nuevos héroes. En el mundo actual los héroes son los ricos. Ellos pueden satisfacer todos sus deseos. Ése es el valor final de la vida.

Esta sociedad necesita una propaganda permanente. Los medios de comunicación se encargan de eso. Todos los medios de comunicación dependen de la publicidad y son mensajeros del consumismo. La publicidad es la nueva evangelización dentro de una sociedad dirigida por un cierto modelo de economía.

Todo esto es muy conocido y objeto de nuestra experiencia de cada día. ¿Será suficiente para una vida realmente feliz y plenamente vivida? No lo sabemos porque en nuestra sociedad subsisten fragmentos de las antiguas sociedades y podríamos suponer que la humanidad todavía vive, por-

En América Latina la vieja cosmología todavía permanece en muchos sectores populares, pero va a provocar la misma crisis religiosa en los adolescentes que empiezan a estudiar. La escuela es el primer factor de secularización y de destrucción de la cosmología religiosa tradicional

que todavía conserva una parte de la herencia acumulada durante los milenios anteriores.

El sistema económico actual destruye la familia. Pero todavía subsisten familias y restos de familias. Hay muchas familias fragmentarias en la que falta un padre o una madre. Aun así todos tratan de mantener algunos lazos. Cuando ya faltan todos los lazos de familia, la vida se hace insoportable. Los pobres subsisten porque hay todavía gratuidad entre ellos: saben ayudarse gratuitamente. Practican la amistad y forman grupos de amigos. No es la totalidad de su vida la que se integra en la lógica de la nueva economía. Hay sectores de su vida todavía preservados, lo que es más difícil en las clases más altas.

¿Si la economía y el consumismo fueran la norma universal y total de la vida, la vida sería todavía soportable? ¿Todavía conservaría su sentido? ¿El individualismo radical inculcado por la economía actual, todavía sería viable? ¿Una vez que todos tengan las máquinas actuales (celular, carro, computador, etc.) esto será suficiente para dar sentido y valor a su vida? Es una pregunta que los economistas no se hacen. Hasta el momento la máquina funciona bien, y basta. Lo que puede pasar a la humanidad no les importa, porque no se puede medir en dólares, y no puede ser trasformado en capital.

Estamos trabajando en la hipótesis de que la sociedad actual no puede vivir puramente de los restos del pasado que van desapareciendo con la muerte de sus depositarios, o de lo que ofrece la economía mundial.

3. Las novedades

Hay elementos de la religión antigua que ya no son asimilables. El primero es la cosmología subyacente a la religión tradicional. Esta era común tal vez desde los orígenes de la humanidad. El mundo aparece dividido en tres niveles: arriba está el cielo. En el cielo está Dios. Dios es representado como patriarca o como rey-emperador, según la estructura social de los pueblos. Según la cosmología tradicional todo lo que sucede en la tierra, fue decidido en el cielo. Dios gobierna toda la vida terrestre según normas que sólo él conoce. Además Dios no está sometido a ninguna norma. Puede cambiar cuando quiere. Por eso la oración puede ser eficaz, pero tiene que ser fuerte y perseverante.

Dios es único en las sociedades dominadas por un rey o un emperador que ejerce todos los poderes soberanamente. El emperador es la imagen de Dios, y a veces se identifica con él. En las sociedades de tipo más bien tribal, hay entre Dios y la tierra una multitud de entes intermediarios que ejercen el poder de Dios en los diversos sectores de la vida. Serán ángeles, santos, espíritus, orixás, dioses inferiores... pues en cada tribu ellos reciben un nombre diferente. En el politeísmo Dios toma las grandes decisiones, pero en la vida de cada día hay que invocar a esas divinidades inferiores. Si hay sociedades en conflicto, cada cual tiene que invocar a Dios con más fuerza, y recurrir también a sus divinidades protectoras inferiores. Entonces se verá quién es más fuerte, si Dios o Satanás, los ángeles o los demonios. En tiempos de guerra todos los santos son necesarios. Pues hasta el siglo XXI las teologías enseñan que, en la guerra, Dios da la victoria, y, por lo tanto, las oraciones son más importantes que los ejércitos.

Desde el siglo XVIII millones de jóvenes cristianos abandonaron la religión a los 14 ó 15 años de edad, cuando descubrieron que esa cosmología era pura ilusión y no tenía ningún valor de realidad. La famosa declaración del astronauta ruso Yuri Gagarin, que hizo el primer vuelo en el espacio y volvió diciendo que no había visto a nadie en el cielo, ni a Dios ni a sus ángeles, y que en el cielo no había nada salvo otras estrellas, en pleno siglo XX, es simbólica. Era el momento en el que las masas populares descubrieron lo que los letrados sabían desde el siglo XVIII: que el cielo estaba vacío y que la cosmología religiosa tradicional -bíblica también- era ilusión de los sentidos sin fundamento en la realidad.

En América Latina la vieja cosmología todavía permanece en muchos sectores populares, pero va a provocar la misma crisis religiosa en los adolescentes que empiezan a estudiar. La escuela es el primer factor de secularización y de destrucción de la cosmología religiosa tradicional. Los alumnos descubren que en el cielo no hay nada, no hay Dios.

En la misma cosmología hay también un nivel inferior: debajo de la tierra está el infierno. En el infierno residen entes destructores de la vida, opuestos a Dios y al mundo celestial. El infierno está poblado por una colección diferenciada de entidades que varían según las culturas. En la cristiandad la visión del infierno ha ocupado un lugar importante. El infierno es fuente de las tentaciones: quiere apartar a los seres humanos de Dios y de sus ejércitos. Los demonios son inteligentes, astutos, peligrosos y mortíferos.

En medio entre el cielo y el infierno está la tierra en la que estamos nosotros. La tierra es el lugar del conflicto permanente entre las potencias del cielo y las potencias del infierno. Los

Apocalipsis judaicos y el Apocalipsis de Juan ofrecen descripciones perfectas de esta situación de la humanidad. Las potencias celestiales e infernales están en un combate permanente porque cada cual quiere conquistar la humanidad. El combate tiene lugar dentro de cada persona: el combate espiritual es tema constante de la espiritualidad medieval. El combate tiene lugar también entre grupos humanos representativos de las fuerzas del cielo y del infierno. Cada grupo humano cree que sus enemigos son los ejércitos de Satanás y que él mismo combate e nombre de Dios con las fuerzas celestiales.

La vida es vivida como combate permanente contra las fuerzas del infierno. Éstas quieren atraer hacia el pecado que es rechazo de Dios. La vida es lucha para evitar el pecado y practicar la virtud, adorar a Dios y no a Satanás. La vida humana sería una tensión permanente entre dos fuerzas exteriores al ser humano. Éste sería el terreno de un combate entre dos adversarios irreductibles. La vida no sería organizada por el mismo ser humano, sino más bien dominada por fuerzas exteriores.

Ahora bien, desde el Renacimiento está cada vez más claro que el ser humano hace su vida. Los combates que los seres humanos sienten en sí mismos o dentro de la humanidad no son combates de fuerzas sobrenaturales, sino combates interiores, personales, entre tendencias diversas. Es el descubrimiento de que cada cual tiene la responsabilidad de organizar su vida con autonomía, conquistando siempre más libertad, sin estar sometido a fuerzas sobrenaturales, buenas o malas. Ese es también el descubrimiento que hacen los adolescentes desde hace siglos. Hoy en día ese descubrimiento ya se está generalizando, también por influjo de la escolarización. El joven aprende a hacer su vida sin preocuparse por las fuerzas celestiales o infernales. Todavía hay restos de la mentalidad rural arcaica, pero son cada vez menos operantes.

Ahora bien, en la religión de las masas esta cosmología tenía un papel importante. Era como el fundamento intelectual de la religión. Era lo que justificaba todas las prácticas de la vida religiosa cristiana, así como justificaba las antiguas religiones paganas. Una vez que se produjo la ruina de esa cosmología los jóvenes tuvieron la convicción de que la religión no tenía fundamentos intelectuales, era pura imaginación sin relación con la realidad.

Otro elemento básico de la religión tradicional es el miedo, o como decía un historiador la pastoral del miedo[1]. Mircea Elíade decía que los pueblos primitivos no creen en sus divinidades, pero les tienen miedo. De hecho el miedo ha sido durante milenios una gran fuerza que sustentó las religiones.

A partir de una cosmología que muestra que la vida humana es determinada por fuerzas sobrenaturales del cielo o del infierno, los seres humanos tienen una conciencia de gran debilidad. Sienten que su vida depende a cada momento de la voluntad de entes sobrenaturales. Sienten que no dominan su vida, que está siempre amenazada. Viven con miedo.

Le tienen miedo a Dios porque Dios puede castigar. Dios es exigente y quiere que los seres humanos se sometan a su dominación. Los nombres de Dios son nombres de poder. Aun en la Biblia. Si bien es verdad que a Moisés Dios le declara que no tiene nombre, sino que existe sencillamente, en la práctica de la vida de Israel, Dios siempre es el Señor, el poder, el dominio, y los seres humanos son sus servidores, sus seguidores fieles y obedientes. Dios es autor de una ley y esto se encuentra en todas las religiones en forma variada. Quiere la obediencia a la ley. El que no obedece es castigado en este mundo o después de esta vida.

El miedo al poder de Dios es el fundamento del culto. Para conquistar la indulgencia de Dios, su perdón, su paciencia, para pedirle lo necesario para la vida, o la salud, o la paz en la familia, el clan, la tribu, o la victoria en las guerras, es necesario ofrecerle oraciones, expresiones de sumisión, súplicas. Es necesario hacerle promesas. Es necesario ofrecerle sacrificios. De hecho, en muchas religiones nació un culto extenso a partir del miedo. El culto en la cristiandad se desarrolló extraordinariamente. El culto necesitó un clero abundante y templos para poder ser celebrado. Todo eso es necesario para conquistar los bienes deseados. Muchos textos litúrgicos que nos vienen de la edad media todavía conservan esa ideología del miedo, del poder, del castigo. Dios es un juez severo que no se deja engañar.

A partir de una cosmología que muestra que la vida humana es determinada por fuerzas sobrenaturales del cielo o del infierno, los seres humanos tienen una conciencia de gran debilidad. Sienten que su vida depende a cada momento de la voluntad de entes sobrenaturales. Sienten que no dominan su vida, que está siempre amenazada. Viven con miedo.

Está también el miedo a las potencias del infierno. Éstas tienen un gran po-

[1] Cf. Jean DELUMEAU, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident XIIIe – XVIIIe siècles*, Fayard, Paris, 1983.

der de seducción y de engaño. Hay que desconfiar siempre y luchar contra las tentativas de los demonios con muchísimos gestos religiosos.

Para el clero, la pastoral del miedo era la mejor publicidad. Los sacerdotes podían luchar más eficientemente contra los demonios y acercarse a Dios y a sus santos para conseguir bienes y favores. No es extraño que la pastoral del miedo haya tenido tanto éxito.

Desde la modernidad los seres humanos han descubierto que su vida no es dirigida en esa forma por fuerzas sobrenaturales. Ellos mismos son dueños de sus vidas. Las amenazas, los peligros, los males de sus vidas no se deben a fuerzas sobrenaturales sino a factores naturales y a decisiones tomadas por los mismos seres humanos. La enfermedad no es castigo del pecado. La victoria no es dada por Dios. La paz es efecto de la acción humana...

A partir de este descubrimiento los seres humanos han perdido el miedo. Ya no temen ni a Dios ni a los demonios. Asumen su vida con sus límites y sus posibilidades. Aprenden a conocer mejor la naturaleza y sus propias capacidades para producir ellos mismos los efectos deseados. No piden a Dios lo que ellos tienen que hacer. Tratan de hacerlo ellos mismos.

Toda esta evolución es irreversible. Nadie podrá retornar a una conciencia religiosa del pasado. La cosmología y la antropología nacidas en la modernidad y desarrolladas más todavía desde entonces, son definitivas. Habrá siempre algunos supervivientes de las épocas anteriores... Sin embargo, desde ahora gran parte del culto católico ya no es nada más que espectáculo para los turistas. Los turistas no entienden nada, pero les gusta el museo antropológico que son las religiones en la actualidad. Las catedrales serán cada vez más visitadas y las misas pontificales seguirán siendo difundidas por la televisión.

4. Tentativas de restauración

Hasta la Revolución francesa la Iglesia pensó que las monarquías católicas podrían impedir la expansión de la modernidad. Después de la Revolución, la Iglesia confió en la Santa Alianza, que trató de restaurar la cristiandad. En 1848 las diversas revoluciones europeas mostraron que era imposible retornar al pasado. Sin embargo pocos años después comenzaba el largo pontificado de Pío IX, que sería una tentativa prolongada y radical de inmovilizar la Iglesia en su tradición tridentina, condenando todas las "herejías" de la modernidad y excluyendo cualquier tipo de relación con ellas. La Iglesia buscó refugio en los restos de la aristocracia y en la clase campesina. Creó la neo-escolástica, el neo-gótico, el rigor de la liturgia, la centralización romana radical que no dejaba ninguna capacidad de iniciativa a los obispos, transformados en puros funcionarios de la Curia romana. Pío IX logró aislar completamente a los católicos del mundo nuevo que se estaba construyendo. Creía que la sociedad moderna no era viable e iba a caer. Lo importante era aguantar firmemente a la espera de la caída. Y la caída no vino. Pero, todos los católicos que trataban de buscar un diálogo con los diversos sectores de la nueva sociedad fueron condenados e inhabilitados. Una vez condenado el hereje ya no tenía ningún contacto con los que fueron sus colegas o sus alumnos. Era tenido por una emanación del infierno.


El Purgatorio. Foto: infocatolica.com

León XIII abrió un poco las puertas y las ventanas y aceptó reconocer la legitimidad de la República. Con él se pensó que la Iglesia sería capaz de encontrar un lugar en la sociedad al hacer las concesiones inevitables. Luego llegó Pío X que retomó la política de condenación de la modernidad. Cientos de teólogos fueron condenados y todos los movimientos católicos que querían buscar un diálogo con los nuevos movimientos sociales fueron desautorizados. Pío X pensaba que era posible rehacer la cristiandad y que la Iglesia tenía fuerza para ello. Todo lo demás era "modernismo". Pero la caza al modernismo no acabó con él, sino que en varios países continuó hasta la muerte de Pío XII. Pues Pío XII también vivía de la ilusión de la cristiandad restaurada. Creía que una mayor centralización romana, una disciplina más rígida, un aislamiento mayor del mundo podrían preparar la Iglesia para el día del retorno. Pío XII vivía fuera del mundo, en un mundo irreal.

Después del Vaticano II algunos creyeron que el proyecto de restauración de la cristiandad estaba abandonado. No lo estaba. En la misma Curia el proyecto subsistía, y fue retomado por Juan Pablo II.

Se comprende muy bien que la Curia romana reaccione negativamente ante de cada nuevo paso de la erosión de la cristiandad. Ella defiende su poder. El poder que pierde en la sociedad, trata de aumentarlo en la misma Iglesia. Siendo la víctima de la evolución histórica, no puede no reaccionar negativamente. El siglo XIII fue el siglo del apogeo. Es normal que permanezca como la referencia insuperable y que toda la estrategia consista en salvar por lo menos porciones de la cristiandad del siglo XIII.

Menos comprensible sería que las Iglesias locales no hubieran entendido

las señales de los tiempos, y que hubieran tratado de adaptarse a la evolución de la humanidad sin querer imponer el cuadro del siglo XIII como la norma de toda evangelización. De hecho en las Iglesias locales hubo muchos movimientos en este sentido incluso en los episcopados.

La Curia percibió el peligro. Impidió que los episcopados locales tomaran iniciativas locales, sometiéndoles a la estricta observancia de la estrategia política de la Santa Sede. Los Papas lograron reservarse los nombramientos episcopales. Lograron garantizar que los obispos fueran fieles agentes ejecutivos de la estrategia romana. Con eso se cerraron las puertas. Hubo y hay grupos de laicos que se mantienen en contacto y quieren dar un testimonio cristiano en medio del mundo pos-moderno. Tienen la impresión de formar una Iglesia paralela, porque su proyecto no coincide con la estrategia romana.

Un día se escribirá la historia de las relaciones entre Roma y el episcopado brasileño entre 1970 y 1994. Será un perfecto ejemplo del antagonismo entre dos visiones de la historia. El caso de Brasil fue ejemplar porque tuvo un episcopado excepcional, producto en gran parte del nuncio Lombardi. Por el momento los documentos están escondidos, y nos tenemos que contentar con testimonios orales.

Por el momento la resistencia a la estrategia romana es obra de los laicos. Se multiplican pequeños grupos que van a producir una convergencia entre ellos. Son los fundadores de un nuevo modo de presencia de la Iglesia en el mundo. Un día la jerarquía tendrá que seguir el movimiento por falta de alternativa.

Claro está que la Curia romana, la más antigua burocracia del mundo, sabe juntar a su proyecto de restauración un oportunismo sin falla. Un día se escribirá la historia de la Iglesia en América Latina en la segunda mitad del siglo XX. En este momento no se dan las condiciones necesarias, y los documentos no son accesibles. Cuando se sepa, muchos ojos van a abrirse.

Es que la Curia pensaba -y a lo mejor todavía piensa- que tiene una alternativa en los nuevos “movimientos”: Opus Dei, Focolares, Comunión y Liberación, Neo-catecumenado, movimiento de Schönstatt, Legionarios de Cristo... y muchos otros con menor difusión. El Papa los proclamó un día los agentes de la «nueva evangelización». Sin embargo su programa es de restauración de la cristiandad, lo que los aparta cada vez más de la sociedad contemporánea y hace imposible cualquier evangelización. Para ellos la evangelización es reclutamiento de nuevos miembros, lo que hacen con todas las astucias que la psicología o las ciencias de la comunicación ponen a su disposición. Eso no es evangelización.

Además estos movimientos son típicos de la clase media, que no es la clase que busca una nueva cultura, sino una adaptación de la religión a su cultura. La clase media quiere una religión burguesa que le muestre que puede muy bien adorar a Dios y al dinero al mismo tiempo.

Además estos movimientos son típicos de la clase media, que no es la clase que busca una nueva cultura, sino una adaptación de la religión a su cultura. La clase media quiere una religión burguesa que le muestre que puede muy bien adorar a Dios y al dinero al mismo tiempo.

La palabra está con los laicos. No hay que ofrecerles un programa. El programa lo harán ellos. Reaccionarán con su conciencia cristiana en medio del sector de mundo que ocupan. No pueden esperar que les venga un programa hecho porque no vendrá ningún programa.

5. El desafío pentecostal

El siglo XX habrá sido el siglo del pentecostalismo. Éste fue el gran movimiento religioso que envolvió poco a poco al mundo entero y a todas las Iglesias y denominaciones cristianas: fue un movimiento de conversión de cientos de millones de cristianos.

Hay sociólogos que han estudiado el fenómeno. Pero, si no son al mismo tiempo teólogos, los sociólogos no pueden entender el fenómeno desde adentro. Lo asimilan a otros movimientos culturales, sin observar lo que significa para la historia del cristianismo.

Ante todo, el pentecostalismo fue y todavía es principalmente un movimiento de los pobres. Hubo convergencia de dos movimientos históricos. En primer lugar las Iglesias no lograron acompañar la explosión demográfica de una humanidad que en un siglo, el siglo XX, pasó de mil millones de habitantes a 6 mil millones. Esta explosión demográfica fue acompañada por una inmensa migración de cientos de millones de campesinos del campo a la ciudad, en donde se perdió poco a poco su religión tradicional. Las Iglesias no pudieron o no quisieron tener las estructuras necesarias para encuadrar esta inmensa masa humana. Apareció el universo de los pobres de las ciudades, abandonado por las Iglesias tradicionales. Nacieron nuevas comunidades dentro del mismo pueblo de los pobres.

Al mismo tiempo, se produjo una evolución cultural en esas masas de excampesinos que migraron para las ciudades. Fueron todos escolarizados, lo que les abrió la inteligencia. Adquirieron algunos elementos de la racionalidad moderna. Empezaron a descubrir que no todo venía de Dios y que la



Pentecostalismo. Foto: editoriallapaz.org

oración no era el único recurso. Aprendieron que los mismos seres humanos tienen capacidades, posibilidades de lograr efectos, de cambiar algo de sus condiciones de vida. Dejaron de creer en los Santos. Fue la gran ruptura, para ellos. Creer en los Santos es pensar que la vida es hecha por ellos. Aprendieron a pensar por sí mismos, a definir por sí mismos su vida, rompiendo la dependencia del clero. Un a vez que supieron que los santitos eran de madera o de yeso, su pensamiento se liberó.

Llegando a la ciudad no sólo descubrieron que su Iglesia estaba ausente, sino que el mensaje de la Iglesia no daba respuesta a su nueva situación. Sin clero, tuvieron que buscar por sí mismos una nueva religión. Aparecieron los pentecostales.

La experiencia histórica muestra que la gran crisis de la modernización se produce en la enseñaza secundaria, alrededor de los 15 años. La inmensa mayoría de los pobres no llegan hasta ahí, salvo en pocos países, como Chile o Uruguay. Un día llegará en que los pobres entrarán en la escuela secundaria y van a pasar por la misma crisis, y las Iglesias pentecostales ya no les ofrecerán tanto atractivo.

Los pentecostales conservan la cosmología religiosa tradicional: Dios y Satanás, el cielo, la tierra y el infierno, el pecado y los castigos divinos, las tentaciones de Satanás, el problema de la salvación como problema básico de la religión.

Pero los pentecostales, abandonan el culto a los Santos. En adelante hay un solo Santo, un solo Salvador, que es Jesucristo. Jesucristo soluciona todos los problemas. Ya no se necesitan los Santos para solucionar los problemas de la vida: Jesús todo lo soluciona. Recurrir a los Santos es una ilusión. De esta forma, los pentecostales tienen conciencia de ser intelectualmente más desarrollados. Han descubierto que las fuerzas sobrenaturales de los Santos no existen y que sólo existe Jesús.

También los pentecostales se emancipan del clero. Los pastores son mensajeros del evangelio, consejeros, profetas que exhortan, pero no tienen autoridad sobre las personas, pues cada una se relaciona directamente con Jesucristo. Hay una emancipación del sujeto humano. Los convertidos los pentecostales se sienten más libres, más fuertes, más capacitados y más responsables. Se sienten más armados para enfrentar la dura vida de los pobres en la ciudad.

Hubo y hay varias tentativas para adaptar el esquema pentecostal a un público letrado de clase media. Se insistió en la experiencia del Espíritu Santo. La conciencia de ser sujeto aumenta. Hay movimientos católicos y otros protestantes.

Ahora bien, los pastores u orientadores pentecostales aprenden cada vez más las técnicas del show y las técnicas de la comunicación, que enseñan a despertar y orientar emociones colectivas. Estos movimientos pentecostales pueden provocar fenómenos neuróticos graves. En muchos grupos los líderes controlan la emoción para evitar que se den situaciones de perturbación psíquica intensa. Pero, no todos lo hacen. En Estados Unidos estos movimientos se desarrollaron sobre todo desde los años 70, y lograron una penetración grande en el público más conservador. Forman un grupo importante en el partido republicano, y se sienten liderados por la misma presidencia de la República.

En general los pentecostales tradicionales y populares no aceptan y no reconocen como cristianas organizaciones como la “Iglesia universal del reino de Dios”, o la “Iglesia internacional de la Gracia de Dios”, que desde Brasil se han difundido por el mundo entero, pero usando técnicas de comunicación que permiten dudar de la sinceridad de su fe. En tales casos los neo-pentecostales se juntan a las nuevas formas religiosas nacidas en el con texto norte-americano y que son parte de la nueva cultura del sistema neoliberal dominante.

El pentecostalismo puede todavía crecer, sobre todo si las Iglesias históricas no logran penetrar en forma intensiva en el mundo popular. No podrá ser algo permanente, porque poco a poco las mismas clases pobres serán cada vez más escolarizadas y entrarán en los mismos problemas religiosos de la modernidad y la pos-modernidad. Esta evolución va a depender de la evolución social. El sistema actual de exclusión todavía puede durar algunos años, 10, 20 o 50 años, según la resistencia de la nueva burguesía capitalista y su capacidad para mantener su dominio sobre la sociedad. Las profecías históricas se realizan muchas veces con muchos años de retraso.

6. ¿El evangelio?

La gran crisis cultural de los años 70 afecta profundamente la religión tradicional de la cristiandad y probablemente todas las religiones. Pero no afecta el evangelio. En la ruina de la religión tradicional y el advenimiento de una nueva sociedad no hay nada que pueda afectar al evangelio. Este conserva todo su valor. No fue atacado. Nunca fue atacado durante las fases de la modernidad tampoco. Al revés, todos los nuevos movimientos querían realizar el evangelio, denunciando que la Iglesia no anunciaba ese evangelio.

La estructura eclesiástica incluye el evangelio dentro de su sistema religioso. Desde afuera las personas no lo descubren tan fácilmente en la Iglesia. El que tiene suerte, lo descubre en tal obispo determinado, tal sacerdote, tal monja o religioso, tal laico, pero no en la institución, ni en la Iglesia universal ni en las instituciones locales de la Iglesia. El sistema religioso ocupa todo el espacio visible.

El evangelio envía a los cristianos al mundo. La religión convoca a los cristianos para que vengan participar del culto. El evangelio anuncia que el reino de Dios ya está presente, ya está actuando en este mundo y no solamente en el cielo. El portador del evangelio es la persona que vive una vida común en medio de personas iguales, mostrándoles el camino de Jesús como proyecto de vida que conduce a la felicidad, no sólo en el cielo, sino también en esta tierra[2].

Al revés, la religión ofrece una participación en el culto celestial. El culto separa de este mundo para realizar una entrada en el mundo del cielo, participando de la liturgia de los santos y de los ángeles. La religión es el dominio del clero como clase sagrada y reservada al culto.

A mediados del siglo XIX aparecen laicos realmente portadores del evangelio. Forman grupos y asociaciones. Fueron frecuentemente censurados por la jerarquía. Este movimiento desembocó en el siglo XX en la Acción Católica. Ya es hora de resucitar algo semejante a la Acción Católica dándole más espacio que en el siglo XX. La Acción Católica finalmente fracasó y desapareció porque no le dejaron la libertad suficiente. Los movimientos fueron subordinados al clero, y a las instituciones tradicionales como las parroquias. Sus actividades fueron muy subordinadas a las actividades de las parroquias y demás instituciones católicas. Al final nadie más encontró en tales movimientos una orientación para une vida cristiana en medio del mundo. Abandonaron la Iglesia en manos de un clero cada vez menos numeroso y menos interesado por el mundo.

[2] No voy a exponer en este artículo el mensaje del evangelio. Los lectores pueden encontrar una expresión de mi pensamiento al respecto en el libro publicado en São Paulo (Brasil), por Paulus, bajo el titulo de “O caminho” (2004).

El portador del evangelio es la persona que vive una vida común en medio de personas iguales, mostrándoles el camino de Jesús como proyecto de vida que conduce a la felicidad, no sólo en el cielo, sino también en esta tierra

Sin embargo, en este mundo se siente la necesidad de tales movimientos con libertad plena para realizar en el mundo las actividades que encuentran más adecuadas al evangelio. No se trata de fundar instituciones nuevas universales o eternas. Lo más necesario serán instituciones que no permanecen, sino que duran una generación y dejan espacio libre para novedades, o sea para la generación siguiente.

7. El futuro de la religión

La religión pertenece a la condición humana. Hay personas que pueden vivir sin religión, así como hay personas que no saben practicar ningún instrumento musical, que no viajan, que no aprenden idiomas, pero todas esas ausencias disminuyen su ser humano, su humanidad. Por eso, en cualquier cultura hay religión, y, si la cultura cambia, la religión va a cambiar también, y otra aparecerá. Estamos en un momento crucial de la historia por motivo del cambio radical de la cultura.

La religión tiene futuro, pero no necesariamente las religiones que conocemos hoy día. La religión tradicional de la cristiandad no tiene mucho futuro porque ya es incomprensible y la nue-

Pasó la época de la caza a las herejías. Ya no hay necesidad de un clero que vigile constantemente el rebaño para que no caiga en una herejía. Todavía habrá condenaciones pero ya no serán tomadas en serio, cosa que ya sucede en este momento. A pesar de la resistencia de la jerarquía, la verticalidad en la Iglesia ya no tiene mucho futuro



va cultura quiere comprender.

La fundación de una nueva religión puede durar siglos, pero desde temprano hay algunas señales que aparecen. Muchos grupos, muchas instituciones van a aparecer y desaparecer. Sin embargo en medio de todos ellos hay algo que se está buscando.

Jesús no fundó ninguna religión, dejando la puerta abierta para que sus discípulos crearan la religión más adaptada à su cultura, lo que se hizo inconscientemente, o sea, sin que nadie supiera que estaba construyendo una religión nueva. Por eso esa religión que conocemos y practicamos, se formó dentro del Imperio romano, y es una posibilidad histórica. Otras pueden aparecer. Estamos al comienzo de la historia del mundo y de la evangelización. Hasta ahora el cristianismo sólo penetró en una sola cultura (con dos variantes) a partir de lo que había en el Imperio romano. Es sólo un comienzo, una primera etapa. Lo más probable es que no habrá ruptura fuerte, sino evolución progresiva. Ciertas instituciones o prácticas van a desaparecer y otras van a aparecer. Después de algunos siglos se podrá observar que apareció un nuevo conjunto.

Desde ahora podemos constatar algunas orientaciones. Tratándose del porvenir, muchas opiniones son posibles, pero eso no impide que cada cual proponga la manera como ve la evolución.

En primer lugar, es probable que la religión del futuro será más mística que cultual. Dará más importancia a la escucha de la palabra de Dios que al culto. Será una oración más de escucha y acogida que una oración de petición o de adoración. El culto será mucho menos la celebración del poder de Dios, y más la celebración de su presencia discreta y humilde en nuestro mundo.

En segundo lugar, la religión del porvenir dará menos importancia a los objetos religiosos y mucho más al sujeto. Menos importancia a la literalidad de los dogmas, y más calor a la vivencia personal del seguimiento de Jesús. Habrá menos necesidad de objetivar la religión, separando claramente los objetos religiosos de las fuerzas del universo. La Biblia tenía mucho miedo de la naturaleza material del universo porque vivía en medio de religiones que identificaban la divinidad con fenómenos naturales. Había que hacer una distinción entre Dios y las fuerzas naturales. Pero esto nos distanció demasiado de la naturaleza y de sus dinámicas. Faltó la integración de la religión en la vida del universo. Pues el universo no es hecho de objetos inertes. La tierra vive, cambia, produce... y actualmente siente las feridas que una civilización excesivamente destructiva le inflige.

En tercer lugar, el sujeto nace por medio del diálogo con otro sujeto. Nace por la relación recíproca con otros sujetos. La religión tradicional proporciona a las personas un mundo religioso completo y su comunicación se hace por la transmisión de ese mundo religioso exterior a la persona (dogmas, ritos, preceptos, instituciones).

Todo indica que ese mundo de objetos religiosos va a tener que ceder el lugar a la relación viva entre personas iguales. La casta sacerdotal irá desapareciendo progresivamente, con tadas las marcas de lo sagrado que le atribuyeron en el transcurso de los siglos. Pues el status sacerdotal impide una relación sencillamente humana. Es muy difícil prescindir del carácter sagrado del sacerdote. Solamente algunos laicos que tienen mucha intimidad logran una relación humana normal. Incluso dentro de la familia, las relaciones entre hermanos están afectadas.

En cuarto lugar, los cristianos de mañana necesitarán de comunidades pequeñas en las que las relaciones son de fraternidad. La familia pierde su importancia porque cada uno de los hijos



hace su vida y la vida los lleva a lugares muy distantes. Las relaciones de vecindad desaparecen. Lo que se necesita son relaciones de comunidad entre personas, que participan de la misma religión, la misma finalidad, los mismos valores.

Pasó la época de la caza a las herejías. Ya no hay necesidad de un clero que vigile constantemente el rebaño para que no caiga en una herejía. Todavía habrá condenaciones pero ya no serán tomadas en serio, cosa que ya sucede en este momento. A pesar de la resistencia de la jerarquía, la verticalidad en la Iglesia ya no tiene mucho futuro. En una Iglesia de liberación de los laicos, la creatividad va a reaparecer en todos los aspectos de la vida. Los clérigos ya no tendrán la responsabilidad de inventarlo todo. Habrá en el pueblo cristiano muchas iniciativas y muchas novedades. Nada de eso podemos imaginar en este momento.

En este momento lo que debemos hacer, es mostrar el evangelio, la buena nueva de Jesucristo tal como fue en los orígenes, libre de todo el aparato religioso con que la cubrieron durante los siglos hasta el punto de desaparecer debajo de ese manto multicultural que le dieron. Basta evocar las representaciones artísticas tradicionales, la literatura piadosa de siglos, las devociones populares o menos populares: todo eso oculta el verdadero rostro de Jesucristo.

Una religión es necesaria. Pero nada exige que sea la misma en Occidente, en África, en la India, en China o en el Japón. En esos países hay mucha simpatía por el cristianismo, pero poca simpatía por las Iglesias. Es una señal para el futuro.

La religión reemplaza la presencia inmediata de Jesucristo, lo que de todos modos sería inevitable. Jesús tenía que desaparecer de este mundo para ser conocido en el mundo entero. Pero, su presentación a los diversos pueblos engendró la religión cristiana que conocemos.

Sucede que las minorías que permanecen fieles a las prácticas de la religión antigua de la cristiandad, son las que menos pueden percibir lo que pasa en el mundo. No sienten ninguna necesidad de cambio. Se asustan ante cualquier sugerencia de cambio. De igual manera el clero, por estar al servicio de esas minorías, no tiene ninguna posibilidad de percibir lo que está pasando. Solamente algunas personas marginadas de esas minorías pueden entender y preparar el porvenir.

En los años de gloria de la Iglesia en América Latina, entre 1960 y 1985, más o menos, aparecieron señales de la Iglesia del porvenir. Provocaron susto y finalmente fueron rechazados, pero serán modelos para las generaciones futuras una vez terminada la época actual de restauración de la antigua cristiandad, que es una solución

Una religión es necesaria. Pero nada exige que sea la misma en Occidente, en África, en la India, en China o en el Japón. En esos países hay mucha simpatía por el cristianismo, pero poca simpatía por las Iglesias. Es una señal para el futuro.

imposible y que va a perder cada vez más credibilidad.

Yo mismo he presentado a don Hélder Câmara como la prefiguración del obispo de mañana. En Roma lo tenían por loco. A mons. Leónidas Proaño de Riobamba le acusaban de tener la manía de los indios, porque vivir al servicio de los indios sólo podría ser el efecto de una deformación psicológica. ***R***

TINTÍN Y YO

elcultural.com
blogs: Entre Clásicos



Rafael Narbona

Escritor y crítico literario

NO PUEDO IMAGINAR mi niñez y adolescencia sin los álbumes de Tintín, el joven periodista y aventurero creado por Hergé. En los años sesenta y setenta del pasado siglo, no existía la jornada continua en las escuelas. O tal vez yo no la conocía, pues en mi colegio de padres reparadores las clases se impartían en horario partido, lo cual era un fastidio, fundamentalmente porque después de comer la televisión pasaba unas series estupendas, como *Superagente 86, Bonanza, Mannix, Kojak, Columbo, El virginiano, Misión imposible, Star Trek, Perdidos en el espacio, El Santo, Embrujada, Daktari, Ironside, Hawaii Five-O, La mujer policía, McMillan y esposa, Cannon, Las calles de San Francisco*. Pido excusas a los nostálgicos de esa época, si no he mencionado alguna serie, pero la memoria se hace particularmente selectiva al superar los cincuenta años o quizás demasiado imperfecta, acumulando insalvables lagunas. Aún recuerdo la frustración que me producía salir de casa mientras se escuchaba en el pequeño televisor en blanco y negro la banda sonora de *Hawaii Five-O* o de *Misión imposible*. Cuando me sentaba en mi pupitre –en realidad, una mesa compartida con algún compañero-, disimulaba mi malhumor, hundiendo la cabeza en el libro de texto. ¿Cómo podían esperar los profesores que me interesara por el Diagrama de Venn o el subjuntivo, cuando Mr. Spock, oficial científico de la *U. S. S. Enterprise*, luchaba valientemente contra el malvado Khan Noonien Singh para salvar a la raza humana? Sólo me consolaba la perspectiva de pasar buena parte de la tarde, leyendo por enésima vez alguna aventura de Tintín. Después de merendar y finalizar los deberes, me tiraría al suelo de moqueta de mi cuarto, abriría un álbum y olvidaría el mundo exterior. **Tintín me parecía más verdadero que los personajes reales abordados en los libros de historia y no me faltaba razón, pues el joven del mechón rubio y pantalones de golf hace mucho tiempo que disfruta de la intemporalidad de los mitos.** Aunque los más jóvenes no le presten tanta atención como las generaciones anteriores, casi nadie ignora quién es y su iconografía ya forma parte del imaginario colectivo.

Tintín fue creado por Georges Remi en 1929, un belga tranquilo, minucioso y reservado al que nunca le gustaron demasiado los niños. Comenzó a dibujar en la escuela, aprovechando la parte inferior de sus cuadernos para plasmar las historias de un joven belga que luchaba contra el invasor alemán mediante ingeniosas técnicas de sabotaje. Aunque no lo sospechaba, George Remi había dado el primer

paso hacia el futuro Tintín. El segundo paso llegó con su ingreso en los boy-scouts, donde asimiló los valores esenciales que guiarían el comportamiento de su personaje: lealtad, coraje, compañerismo, abnegación, honestidad, independencia, generosidad, pureza, rebeldía. De hechos, sus primeras historietas aparecen en la revista *Le Boy-Scout*, que enseguida se convertirá en *Le Boy-Scout Belge*. En 1924 empieza a firmar como Hergé. Un año después se incorpora a la redacción de *Le XXe Siècle*, un diario católico y nacionalista dirigido por el padre Nobert Wallez. En 1926 crea a Totor, un personaje algo rudimentario, pero con los grandes rasgos del Tintín. Los padres de George Remi intentan que estudie dibujo en una escuela de artes gráficas, pero él desiste tras el primer ejercicio: reproducir fielmente un capitel corintio de yeso. Lo formal y académico sólo le produce aburrimiento y hastío. Seguirá dibujando de forma autodidacta, aprendiendo de sus errores hasta alumbrar un estilo propio e inconfundible. Tras realizar el servicio militar obligatorio, Hergé recibe el encargo de crear un suplemento infantil y juvenil que se titulará *Le Petit Vingtième*. Hergé aprovechará la ocasión para completar el perfil de Totor, añadiéndole un tupé y la compañía de Milú, un leal, intrépido y divertido fox terrier. Un colaborador de *Le XXe Siècle* destinado a México como reportero le envía cómics estadounidenses, pensando que le abrirán perspectivas hasta entonces desconocidas. **Hergé descubre una nueva forma de narrar: viñetas en las que los personajes hablan mediante globos y no con textos a pie de página.** Ese procedimiento imprime agilidad y dinamismo a las historietas, creando una ilusión de movimiento que recuerda al cine. Una nota inquietante. El colaborador que le hace llegar ese maravilloso material gráfico es León Degrelle, futuro dirigente del movimiento rexista, el partido pronazi que colaborará con Hitler durante la ocupación de Bélgica. Con el tiempo, Degrelle afirmará que Hergé, con el que había mantenido una cordial amistad, se inspiró en él para crear a Tintín. Hergé responderá que no es cierto, que su modelo no ha sido Degrelle, sino su único hermano Paul Remi, algo menor. Degrelle objetará que *Tintín en el país de los soviets* era una versión del viaje que realizó a la Unión Soviética como corresponsal de *Le XXe Siècle*. La polémica quedará en el aire, alimentando las calumnias contra Hergé, al que acusarán de simpatizar con el totalitarismo nazi.

Conviene señalar que los escenarios de las primeras aventuras de Tintín no los elige Hergé, sino el padre Wallez. El sacerdote católico opinaba que el colonialismo había llevado el progreso y el evangelio a regiones habitadas por salvajes, y que el comunismo representaba la mayor amenaza para la civilización occidental. *Tintín en el país de los soviets* apareció como álbum en 1930. Como sucedería con el resto, primero se publicó de forma seriada. Hergé no conocía la Unión Soviética y se documentó de forma bastante superficial. Durante mucho tiempo, se sostuvo que el álbum era tendencioso e insoportablemente reaccionario, pero hoy en día ya no quedan argumentos para negar el carácter totalitario y antidemocrático del régimen soviético. *Tintín en el Congo* apareció como álbum en 1931. Inicialmente, no despertó polémicas, pero durante el proceso de descolonización surgieron las acusaciones de racismo y, más adelante, la nueva sensibilidad medioambiental repudió las escenas de caza, algunas verdaderamente brutales, como el uso de un cartucho de dinamita para acabar con la vida de un rinoceronte. En 1946, Hergé rehízo el álbum, eliminando escenas y modificando diálogos. Además, impidió durante muchos años que se reeditara *Tintín en el país de los soviets*. **Para Hergé, sus dos primeros álbumes pesarán en su conciencia como "pecados de juventud".** Paradójicamente, *Tintín en el Congo* es un álbum muy popular en la República Democrática del Congo. Parece ser que los descendientes de los congoleses sometidos a la corona belga no se sienten ofendidos.

En los siguientes álbumes, Hergé escogerá libremente los escenarios. Tintín viajará a América, Egipto, Arabia Saudí, la India. Con *El loto azul*, que aparece en 1935, logra su primera obra maestra. Esta vez no se deja llevar por los tópicos. Un capellán le presenta al joven chino Tchang Tchong-Jen, brillante estudiante de escultura de la Academia de Bellas Artes de Bruselas. Tchang le proporciona información precisa, derribando los estereotipos sobre China. Simpatizarán de inmediato y se harán grandes amigos. **Tchang aparecerá como personaje en dos álbumes: *El loto azul*, y *Tintín en el Tíbet* (1959), para muchos la obra más perfecta de Hergé.** "Tchang era un chico excepcional", declararía más tarde el dibujante belga, "me ha hecho descubrir y amar la poesía china, la escritura china… El viento y el hueso, el viento de la inspiración y el hueso de la firmeza gráfica. Para mí esto fue una revelación. También le debo el hecho de haber entendido mejor el sentido de la amistad, el sentido de la poesía, el sentido de la naturaleza…". Hergé y Tchang perderían el contacto por culpa de la Guerra Civil china y la posterior dictadura de Mao, pero el dibujante logró contactar con su amigo dos años antes de morir, organizando con la ayuda de las autoridades francesas un emotivo reencuentro.

Durante la ocupación de Bélgica por los nazis, Hergé seguirá publicando. *Le Petit Vingtième* desaparecerá, pero *Le Soir*, un periódico dirigido por Raymond de Becker, un antiguo responsable de Acción Católica, le abrirá sus páginas, lanzando un suplemento juvenil, *Le Soir-Jeunesse*. Durante este período, Hergé ambientará las aventuras de Tintín en escenarios poco conflictivos, con un propósito claramente evasivo. Desde *El cangrejo de las pinzas de oro* hasta *Las siete bolas de cristal*, su héroe protagonizará peripecias exóticas que sortearán la censura de los nazis. Cuando se produce la liberación de Bruselas, los aliados le prohíben continuar publicando, lo arrestan en cuatro ocasiones y pasa una noche en comisaría. Finalmente, queda en libertad sin cargos. Sin embargo, siempre le acompañará la sospecha de racista, antisemita y misógino. **Hergé nunca ocultó su ideología conservadora, pero no se le pueden adjudicar planteamientos**

xenófobos o antidemocráticos. En China, Tintín lucha contra los abusos racistas, el imperialismo japonés y la corrupción de las potencias europeas. En América Latina, se enfrenta a los comerciantes de armas y a los militares golpistas. En el norte de África, combate a los traficantes de esclavos y en su propio país –cuyo nombre omite, pero cuyo parecido con su Bélgica natal no deja lugar a dudas– defiende el derecho de los gitanos a establecerse en lugares dignos y no en las proximidades de los vertederos, como suele suceder.



Tintín encarna el heroísmo en estado puro, la moral del perfecto *boy-scout*. No cambia ni envejece. Aficionado al senderismo, la gimnasia y el yoga, no fuma ni bebe –salvo en ocasiones muy especiales, como cuando hace acopio de valor para enfrentarse al paredón de fusilamiento en *La oreja rota* (1937). Cortés y extremadamente caballeroso, nunca flirtea con las muchachas. Poco a poco abandona su trabajo de periodista para hacer de detective o explorador. Nunca se preocupa por el dinero. Quizás Haddock compartió con él el tesoro de Rackham el Rojo descubierto en los sótanos del castillo de Moulinsart, pero Hergé omite estas cuestiones. No resulta fácil calcular su edad. En algunas viñetas parece un auténtico alfeñique, con la estatura de un niño, pero su madurez y su valor no se corresponden con su aspecto. En algún lugar, he leído que Tintín bordea los veinte años. Puede ser, pero su apariencia no coincidirá con esa edad hasta los últimos álbumes. Cuando en *Tintín y los Pícaros* (1976) cambia sus bombachos por unos pantalones vaqueros, surge de inmediato la sospecha de que ha comenzado a preparar su despedida. Tal vez Hergé intentaba encajar el heroísmo en la infancia, cuando el ser humano aún no se ha asomado a los abismos del sexo y el desengaño, y su escasa experiencia le ha impedido caer en el cinismo. **Tintín es una especie de Sir Galahad, pero sin armadura, siempre en busca de la pureza y el ideal.**

Quizás Tintín es el personaje menos interesante de la serie. Yo prefiero a Haddock, Tornasol o a cualquiera de los villanos. El capitán Haddock es una creación extraordinaria, uno de esos productos de la imaginación que desbordan a su creador. Impaciente, malhablado (sus insultos son antológicos y, de hecho, han dado pie a estudios y recopilaciones), borrachín y pendenciero, irrumpe en el relato como un personaje lastimoso y algo canalla. No hay que olvidar que en *El cangrejo de las pinzas de oro* (1941) golpea a Tintín en la cabeza con una botella mientras pilota un avión. Poco después, hace una fogata en la barca en la que huyen, provocando un naufragio. No existía ninguna garantía de que el personaje reapareciera en aventuras posteriores, pero Hergé advirtió sus posibilidades y lo incorporó a la serie. Con el tiempo, se convertirá en el amigo inseparable de Tintín y en el propietario de Moulinsart, un blasonado castillo rodeado de bosques y con un fiel mayordomo, Néstor, que se ocupará de que nunca falte en el mueble bar Loch Lomond, el whisky preferido de Haddock. Sus intentos de transformarse en un aristócrata fracasarán estrepitosamente. Viejo lobo de mar, será incapaz de adaptarse al monóculo y a los paseos a caballo.

Silvestre Tornasol es un inventor tímido, cortés y entrañable. Precursor de la televisión en color, su sordera incurable deforma todo lo que llega a sus oídos, causando cómicos malentendidos. Estrambótico, despistado y tierno, acompañará a Tintín y a Haddock en muchas de sus peripecias. Su enfrentamiento con Laszlo Carreidas, un mezquino magnate que ha instalado cámaras secretas en su avión para hacer trampas mientras juega a los barquitos, romperá brevemente su imagen de sabio amable y tranquilo, mostrando su frustrada vocación de pugilista. La curiosidad de Tornasol es inagotable. Su afán de conocimiento no excluye ninguna disciplina. De ahí que muestre el mismo interés por la conquista del espacio, las casas inteligentes o la botánica experimental. Incluso llegará a fabricar un arma secreta que provocará su secuestro a manos de una nación centroeuropea, cuyos métodos recuerdan a las dictaduras comunistas del otro lado del telón de acero. Surge de este modo una de las aventuras más apasionantes de la serie, ***El asunto Tornasol*** **(1954–1956), que despliega una intriga tan perfecta como las del mejor Hitchcock, empleando técnicas cinematográficos, como los planos generales, los primeros planos y los planos de conjunto.** Su atmósfera está a medio camino entre *39 escalones* (1935) y *Alarma en el expreso* (1938). Algunas páginas también recuerdan el clima opresivo de *Cortina rasgada* (1956), estrenada ese mismo año. Al final de la aventura, Tornasol destruye los planos de su invento en un alarde de sentido común y generosidad. No hay nada sorprendente en este gesto, pues, además de un científico, Tornasol es un sentimental que cultiva rosas y que no duda en arriesgar su vida para rescatar a Bianca Castafiore -a la que ama en secreto- de las manos del general Tapioca, un viejo enemigo que les ha tendido una trampa en San Theodoros. San Theodoros, que ya había aparecido en *La oreja rota*, es una república bananera de América del Sur que puede identificarse con cual-

quiera de las dictaduras militares de los años setenta. Hergé muestra que la caída del general Tapioca no resuelve los problemas sociales. Aunque cambien los gobiernos, la miseria persiste en forma de chabolas rigurosamente custodiadas por la policía.

La Castafiore es una soprano lírica que goza de reconocimiento mundial, pero su talento no agrada demasiado a Tintín, ni a sus amigos. Ignoro si esta circunstancia tiene algo que ver con los gustos -o las fobias- de Hergé. El supuesto idilio de la diva con Haddock dará lugar a uno de los álbumes más divertidos del ciclo, *Las joyas de la Castafiore* (1962). Se trata de una comedia chispeante que recuerda las películas de equívocos y puertas falsas. Las confusiones telefónicas y la sordera de Tornasol alcanzan en esta aventura unas proporciones desmesuradas. Un escalón roto del palacio de Moulinsart inmovilizará a Haddock en una silla de ruedas, impidiéndole rehuir la visita de la Castafiore, que insiste en llamarlo "Bartock", "Kappock" o "Kodack". Los nervios del pobre capitán bordearán el colapso en las semanas siguientes. Nunca se le había visto tan enfadado e irritable. La presencia de Serafín Latón, un pelmazo insoportable que vende seguros, no contribuirá a mejorar la situación. Hergé se propuso urdir una historia donde no sucediera apenas nada y que, sin embargo, lograra atrapar el interés del lector. El resultado fue una peripecia hilarante que se resuelve de un modo trivial. Las joyas robadas aparecen en el nido de una urraca y **las pesquisas de Hernández y Fernández se revelan una vez más como un monumento a la idiotez humana.** Su estulticia los emparenta con Bouvard y Péuchet. Hergé se basó en su padre y su tío para componer su aspecto: traje negro, bombín pasado de moda, bastón de paseo, mostachos de morsa. Su incorregible estupidez produce una calamidad tras otra. Sufren caídas, intoxicaciones, palizas, linchamientos, pero no despiertan lástima. Sus penalidades son un tributo al cine mudo, con su humor de apariencia inocente, pero con un fondo cruel y despiadado.

En *Vuelo 714 para Sidney* (1967), Rastapopoulos, el enemigo tradicional de Tintín desde *Los cigarros del faraón* (1934), se convertirá en un bufón patético que provoca tanta lástima como irrisión. Vestido de cow-boy (camisa rosa con dibujos de fantasía, botas tejanas y sombrero de ala ancha), sufrirá un percance tras otro hasta quedar hecho un guiñapo. Su duelo con el magnate y filántropo Laszlo Carreidas bajo los efectos del suero de la verdad no tiene desperdicio. Ambos rivalizan en bellaquería, mostrando lo borrosas que pueden llegar a ser las distinciones morales. Bajo el aspecto respetable de Carreidas, se esconde un canalla redomado que mató a su tía a disgustos y que culpó a la criada de sus pequeños hurtos domésticos, sin preocuparse de que la echaran a la calle. Aficionado al ocultismo, Hergé introducirá en la aventura un platillo volante procedente de una civilización alienígena. Secuestrado por los extraterrestres, Rastapopoulos desaparecerá definitivamente de la serie. Tal vez, su carrera criminal haya continuado en otras galaxias y ahora esté preparando su regreso.

El genio de Hergé se manifiesta también en los personajes menores, como Abdallah, el mimado hijo de un emir que, a ojos de su padre, es "un pastelito de miel", "un corderito de azúcar", pero que no cesa de cometer maldades y urdir pesadísimas bromas que suelen recaer sobre el pobre capitán Haddock. Todos los personajes de las aventuras de Tintín aparecen en las páginas preliminares de cada álbum, formando una galería que evoca los retratos colgados de las paredes de un castillo. **Mi niñez queda muy lejos, pero cada vez que contemplo esas imágenes siento que recupero fragmentos de esos años**: la aparición de mi madre –sonriente y risueña- con la merienda en una bandeja; las peleas inofensivas con mi hermana, inevitables por la diferencia de sexo y edad; los paseos con mi padre por el Parque del Oeste, explicándome por qué los pieles rojas no eran los malos en *Tintín en América*, algo difícil de entender para un niño de ocho años que jugaba a indios y vaqueros. Tintín y yo hemos pasado juntos muchas horas. Con el tiempo, he comprendido que Hergé tenía razón cuando decía que las aventuras de su personaje eran aptas para niños de siete a setenta y siete años. Yo ampliaría ese margen hasta el límite más remoto de la existencia humana. La idea de morir no es muy estimulante, pero ya que se trata de una cita ineludible, no me importaría dar el último suspiro con un álbum de Tintín entre las manos, mientras escucho el "Aria de las joyas" del Fausto de Gounod. Si lo canta "el ruiseñor milanés", no descarto la posibilidad de resucitar con los gritos del capitán Haddock, vociferando: "¡Rayos y truenos!, ¡Mil millones de mil millones de naufragios!". ***R***

El genio de Hergé se manifiesta también en los personajes menores, como Abdallah, el mimado hijo de un emir que, a ojos de su padre, es "un pastelito de miel", "un corderito de azúcar", pero que no cesa de cometer maldades y urdir pesadísimas bromas que suelen recaer sobre el pobre capitán Haddock.

HUGONOTES

Mártires por la fe
#12

Desde la Reforma al Coloquio de Poissy
(1521 - 1561) #6



Félix Benlliure Andrieux

Diplomado en Teología en el Instituto Bíblico Europeo de París. Instalado en España dividió su tiempo entre el pastorado, la enseñanza y la literatura.

POR AQUELLOS DÍAS llegó de Suiza un exaltado llamado Feret con unos pasquines contra la misa y propuso propagarlos por todo el reino. Los más prudentes se opusieron diciendo que la precipitación podía echarlo todo a perder, pero los exaltados hicieron prevalecer su opinión y el 18 de octubre de 1534, los habitantes de París encontraron en las plazas públicas, en los cruces de las calles, en las paredes de los palacios y en las puertas de las iglesias un pasquín que decía: “Importantes abusos de la misa papal, invento directo contra la Santa Cena del Señor, único Salvador y Mediador... No dicen la verdad y la verdad les amenaza, la verdad les persigue, la verdad les da miedo y pronto esa verdad destruirá el reinado para siempre”.

El pueblo se atropellaba alrededor de los pasquines y las masas inventaron rumores horribles secundados por los curas y los frailes que atizaron el furor. Se decía que los luteranos habían tramado una terrible conspiración y querían quemar las iglesias, destruir los palacios reales mientras la multitud gritaba a pleno pulmón: “¡Muerte a los herejes!”.

En el castillo de Blois donde se encontraba Francisco I, la tormenta estalló con una virulencia inusitada. El rey se encontró con un pasquín en la puerta de su habitación, seguramente colocada por una mano enemiga y consideró que aquello era un insulto contra su autoridad y lleno de cólera ordenó perseguir el atrevimiento. Los enemigos de los reformados que estaban alrededor del rey, supieron aprovecharse de su estado de ánimo para obtener medidas más crueles y nombró a uno de sus lugartenientes que se encargara de la situación.

Se cuenta que el tal lugarteniente, entró en casa de un reformado llamado Bartolomé Milon, que tenía el cuerpo totalmente imposibilitado y le pidió que se levantara. El paralítico le contestó que haría falta un maestro mayor que él para poder levantarse. Dos sargentos se lo llevaron y fue a consolidar el ánimo de sus compañeros de cautividad. Muy pronto fue condenado.

En París la persecución se extendió por las casas y familias que leían la Biblia y oraban en secreto. Ciento sesenta personas fueron encarceladas y muchas de ellas terriblemente torturadas. Les cortaban la lengua para impedirles hablar y así los verdugos no podían oír una palabra de fe o una oración que saliera de entre las llamas e hiciera cambiar el corazón de los verdugos.

Enseguida salió un decreto ordenando el exterminio de los herejes; pena de muerte a los que pudieran esconderles y la promesa de la cuarta parte de los bienes de las víctimas para los denunciantes. Las cárceles se llenaron de presos en abigarrada mezcla y pronto fueron procesados, aunque la sangre de los herejes no era suficiente para el clero y los sorbonistas. Estos querían hacer un llamamiento a la imaginación del pueblo por medio de una solemne procesión general y comprometer al rey en las persecuciones.

Este hecho marca un hito importante en la historia, porque a partir de ese momento en que el pueblo de París aparece en escena e interviene en la lucha contra los herejes, se comprometerá en la persecución hasta el final de la Liga. La solemne procesión, mezclada con torturas, fue la primera de las ensangrentadas jornadas del siglo dieciséis. Seguiría la noche de San Bartolomé; las barricadas; el asesinato de Enrique III y el asesinato de Enrique IV.

El mismo rey fue a París para expiar el crimen cometido contra la misa y participó de la so-

lemne procesión con sus tres hijos y toda la corte, con la cabeza descubierta y un cirio en la mano. La procesión, mezclada con suplicios, fue la primera de las grandes jornadas sangrientas del siglo XVI. Durante el recorrido de la comitiva por la ciudad encendieron enormes piras al paso del rey, a la vez que un hereje sufría el martirio. Seis hombres pasaron por el suplicio llamado la "estropada" que consistía en un artilugio con el cual les hacían subir y bajar lentamente de entre las llamas. ¡Por lo menos los inquisidores españoles no les hacían padecer tanto y les echaban directamente al fuego!. (Estropada significa en occitano levantar y sepultar).

Un cronista de la época llamado Simón Fontaine, doctor por la Sorbona, nos dejó una larga descripción de la famosa procesión. Fue el 29 de enero de 1535 y entre otras cosas dice: "Una inmensa multitud de los alrededores se había congregado. Los techos de las casas estaban abarrotados de hombres, mujeres y niños. Nunca tantas reliquias habían salido por las calles de París. Sacaron por primera vez el relicario de la Santa Capilla. Los curas llevaban en una urna la cabeza de san Luis, un pedazo de la verdadera cruz, la corona de espinas, un clavo y la lanza que había atravesado el cuerpo de Jesús. El gremio de carniceros se había preparado en ayuno de varios días para llevar el relicario de santa Genoveva, patrona de París y las gentes se acercaban para tocar la preciosa reliquia con la punta de los dedos".

Cardenales, arzobispos y obispos, con mitra o sombrero de teja, se encontraban en el lugar asignado para ellos. Después seguía el rey con la cabeza descubierta y un hachón encendido de cera; detrás iban los príncipes, caballeros, consejeros del parlamento, hermandades de oficios y cofradías. A lo largo de las casas se encontraban los burgueses con cirios encendidos que se arrodillaban al paso del santo sacramento.

Después de la misa, el rey comió en el palacio obispal con sus hijos, la reina y los príncipes de sangre real. Terminada la comida llamó al clero, embajadores, señores, presidentes de los tribunales de justicia y notables del reino. Se sentó en un trono y dijo que nunca perdonaría ni a sus hijos el crimen de herejía y si supiera que algún miembro de su séquito estuviese infectado, le mataría con sus propias manos.

El mismo día unos luteranos murieron quemados vivos. A los más convencidos de su fe les cortaron la lengua antes de pasar por la pira, por temor a que un testimonio de fe o una oración, no saliera de entre las llamas y tocara la conciencia de los verdugos.

Antes de volver al palacio, Francisco I fue testigo de las ejecuciones. El verdugo esperaba su paso para que viera el espectáculo.

El rey muy pronto se arrepintió de haber cedido a todos los excesos frenéticos que había cometido. Los protestantes alemanes se indignaron y le amenazaron aliarse con la casa de Austria para ir contra él. El soberano través de su embajador les hizo saber que los ajusticiados eran sediciosos; sacramentalistas y no luteranos. Para reconciliarse con la liga de Esmalcada publicó el edicto de Coucy por el que ordenaba liberar a los sospechosos de herejía bajo condición de que abjuraran antes de seis meses. El edicto, redactado por razones diplomáticas y políticas, nunca entró en vigor.

Margarita de Valois se retiró a la región de Bearn con su pequeña corte y fue el asilo de muchos hombres célebres que escapaban de la persecución. Familias enteras se refugiaron en esa región y llevaron con ellos su dinero y su industria. Todo cambió de aspecto. Redactaron nuevas leyes, cultivaron las bellas artes, perfeccionaron la agricultura, abrieron escuelas y prepararon al pueblo para recibir las enseñanzas de la Reforma.

La reina de Navarra murió en 1549 y fue llorada por los bearneses quienes gustaban repetir su generosa máxima: "Los reyes y los príncipes no son ni los amos ni los señores de los pequeños, sólo los ministros que Dios establece para servirles y cuidarles".

Margarita de Valois fue la madre de Juana de Albret y la abuela de Enrique IV. Los reformados franceses fueron acusados por toda Europa, de sediciosos, blasfemos, enemigos de Dios y de los hombres, juzgados y condenados a puerta cerrada, con la lengua cortada para que no hablaran antes del último suplicio e incluso su martirio era considerado como justo y necesario.


Enrique IV (Wikipedia).

Cuando todos los poderes humanos se armaban para la destrucción total de la Reforma, Dios preparaba un instrumento, débil en apariencia, para que un día pudiera proteger sus derechos y defender su causa con una intrepidez insuperable. En medio de las persecuciones y hogueras que se iban repitiendo y abundaban más desde que Francisco I era prisionero de Carlos V, aparece un niño llamado a ser un día el caudillo de un gran ejército que luchará para que resplandezca la luz del Evangelio.

Entre los habitantes de la ciudad y de los grandes Facultades de Paris que habían oído resonar la gran campana anunciando el suplicio, se encontraba un joven estudiante de dieciséis años, llamado Juan Calvino, nacido en el norte de Francia en 1509, de talla mediana, de tez pálida, en cuyos ojos llenos de vida se leía una sagacidad poco común. Iba vestido con un ropa muy simple que indicaba orden limpieza y modestia. En aquel entonces estudiaba en el Colegio Mayor dirigido por Cordier, hombre conocido por su probidad, erudición y capacidad para enseñar a la juventud. (Continuará). ***R***

EL SUEÑO DE LA RAZÓN

Una radiografía al alma de escritores famosos





Juan A. Monroy

Periodista y Pastor evangélico

I. GABRIEL GARCÍA MÁRQUEZ: DIOS EXISTE EN MACONDO (#3)

El tema de la muerte

El escritor argentino Enrique Anderson Imbert, en una obra publicada en 1965 con el título *El gato de Cheshire*, cuenta la siguiente historieta:

"La muerte, sin tener nada que hacer, se paseaba por la ciudad cuando oyó a sus espaldas voces airadas. Se dio vuelta y vio que, en la esquina, dos compadres discutían violentamente. La muerte, por simple curiosidad, se acercó a la esquina; los compadres sacaron los cuchillos".

La curiosidad anónima de Anderson bien podría ser *Cien años de soledad*, donde la sombra de la muerte lo invade absolutamente todo: calles, plazas, iglesias, conventos, instituciones, alcobas, cuerpos y almas.

Cuando aparece por Macondo don Apolinar Moscote, el primer corregidor enviado por el gobierno, José Arcadio Buendía le dice que allí no hay nada que corregir. «Somos tan pacíficos que ni siquiera nos hemos muerto de muerte natural –dijo–. Ya ve que todavía no tenemos cementerio» (página 57).

Pero ese estado de gracia duró poco. Desde la muerte de Melquiades –"El primer entierro y el más concurrido que se vio en el pue-blo" (página 71)– hasta las últimas páginas de la novela, el lamento de la vida está asociado a la simple aceptación de la muerte próxima.

Para García Ramos, «la muerte es un estado casi natural de los habitantes de Macondo. De ella se regresa, en ella se envejece y se sufre, y con ella los vivos mantienen una relación familiar y constante».

En *Cien años de soledad* el espacio y el tiempo forman parte de una síntesis en la que se incluye historia pasada, lamento interno y búsqueda al estilo de Marcel Proust.

Cuando Aureliano se queja de que las casas pintadas de azul «habían terminado por adquirir una coloración indefinible», Úrsula dice en un suspiro:

–"¿Qué esperabas? El tiempo pasa.

–Así es –admitió Aureliano–, pero no tanto" (página 113).

Tanto, sí. El patriarca Job, quien según la Biblia vivió 248 años, escribió estas palabras:

"Mis días han sido más ligeros que un correo; huyeron, y no vieron el bien. Pasaron cual naves veloces; como el águila que se arroja sobre la presa".

En su recorrido tras las huellas de la muerte en la novela de García Márquez, el escritor Ariel Dorfman tiene el acierto de escribir que en *Cien años de soledad* «el tiempo es el camino hacia la condición absoluta de intemporalidad de la muerte».



Representación de personajes literarios de *Cien años de soledad*. (https://analisis-literario.com/cien-anos-de-soledad/)

La muerte es como la define Ariel Dorfman, intemporal, independiente del curso del tiempo.

Cuando el gitano Melquiades dice a José Arcadio Buendía que «la muerte lo seguía a todas partes, husmeándole los pantalones» (página 14), está expresando una verdad bíblica.

Nacemos dentro de la muerte o con la muerte dentro. Entre la cuna y la tumba sólo hay un breve espacio de tiempo al que llamamos vida. La muerte convive con nosotros desde el primero al último llanto. Y no hay forma de vencerla. Salomón lo advierte en la Biblia con frase rotunda:

> "No hay hombre que tenga potestad sobre el espíritu para retener el espíritu, ni potestad sobre el día de la muerte; y no valen armas en tal guerra, ni la impiedad librará al que la posee".

Menos acertado que Melquiades está el coronel Aureliano Buendía. El presagio del padre muerto logra remover en él el último rescoldo de soberbia. Cuando Úrsula le dice que el padre está muy triste porque cree que se va a morir, el coronel responde:

> –"Uno no se muere cuando debe, sino cuando puede" (página 211).

Si lo de Melquiades es pura Biblia, lo del coronel Aureliano Buendía es puro fatalismo. Uno no se muere cuando debe ni cuando puede. Uno se muere cuando lo determina Dios. Así está escrito en la Sagrada Escritura: "Está establecido a los hombres que mueran una vez".

Cuenta la Biblia que cuando Caín hubo cometido el terrible crimen que hizo de él el primer homicida de la historia, Dios puso en él –se cree que en su frente– "una señal". No se sabe en qué consistió esta señal. El texto bíblico deja entrever que se trataba de una señal protectora, para evitar una posible venganza. San Jerónimo decía que la señal no era física, sino psíquica, un temblor continuo que afectaba a su cuerpo y a su mente.

En *Cien años de soledad*, los diecisiete Aurelianos son estigmatizados por el sacerdote Antonio Isabel con una cruz de ceniza en la frente.

"De regreso a casa, cuando el menor quiso limpiarse la frente, descubrió que la mancha era indeleble, y que lo eran también las de sus hermanos. Probaron con agua y jabón, con tierra y estropajo, y por último con piedra pómez y lejía, y no consiguieron borrarse la cruz" (página 190).

De estas enigmáticas cruces se ha escrito mucho y se ha especulado abundantemente sobre su significado. Para Ricardo Gullón, destacado maestro en la crítica literaria, las cruces de ceniza son premoniciones de la muerte:

> "Esas cruces de ceniza grabadas de modo indeleble en los hijos del Coronel son marcas de muerte y símbolo de su destino".

Aunque no llevemos cruces de ceniza en nuestras frentes, todos estamos marcados por el dedo de la muerte. La simple idea de morir provoca rechazo y temor, pero nadie escapa a esta realidad. La muerte llama uno a uno a hombres, mujeres y niños de todos los pueblos y de todas las condiciones sociales.

Podemos negar la existencia de Dios, pero no podemos negar la existencia de la muerte, porque la vemos y la palpamos a diario.

No hay ateos frente al sepulcro.

Ha quedado escrito que el catolicismo de *Cien años de soledad* carece de consistencia teológica. La religiosidad de los habitantes de Macondo participa de todas las creencias populares, las supersticiones, magia, supercherías, producto todo ello de una formación religiosa más pagana que cristiana.

La relación que vivos y muertos mantienen en la novela no resiste el mínimo examen bíblico. Un muerto no puede mantener prolongadas conversaciones con un vivo, como ocurre entre Prudencio Aguilar y José Arcadio Buendía.

Un muerto al que han velado nueve noches no puede circular por el mundo de los vivos con «deambular sigiloso», como hace el gitano Melquiades (página 72).

Cuando el coronel Gerineldo Márquez es llevado muerto camino del cementerio, la anciana Úrsula le grita:

> –"Adiós, Gerineldo, hijo mío. Salúdame a mi gente y dile que nos vemos cuando escampe" (página 273).

El mundo de *Cien años de soledad* está poblado de fantasmas, de muertos que aparecen, de vivos que mandan mensajes a los muertos.

¿Pueden comunicarse los muertos con los vivos? Según la enseñanza general del Nuevo Testamento, rotundamente no.

Teólogos de la Iglesia católica mantienen también esta imposibilidad. El jesuita Juan de Maldonado, uno de los grandes expositores del dogma católico en el siglo XVI, dice en el comentario que hace al Evangelio de Lucas:

> "A propósito de este lugar suelen preguntar algunos si se aparecen alguna vez las almas de los difuntos a los que viven. Lo niegan rotundamente San Crisóstomo, Tertuliano, San Atanasio, San Isidoro y Teofilacto; y aducen muchas razones para mostrar su inconveniencia. Lo primero, por no ser de provecho a los vivos; pues si no creen a los que viven, tampoco creerán a los ya muertos, como respondió Abraham. Además, porque aunque viesen con sus ojos los tormentos de los condenados, no por eso se abstendrían mejor de sus pecados, como los ladrones y demás criminales, que ven cada día ajusticiar a otros semejantes, y no por eso dejan de andar por sus mismos caminos. Por otra parte, si esto se hiciera, vendrían a menospreciarse con el tiempo, y nos moverían más los muertos que los vivos, como observa el mismo San Crisósto-mo. Finalmente, porque podría ser esto ocasión de muchos errores, engañando el demonio a

los hombres, como si fuese el alma de algún difunto, y persuadiéndoles lo que quisiera, como arguyen San Atanasio, San Crisóstomo y Tertuliano. Porque si, aun sabiendo (dice San Crisóstomo) que no vuelven las almas de los difuntos, vemos que muchas veces el demonio, durante el sueño (del único modo que puede), toma la persona de algún difunto, ¿qué no haría si supiese que pueden volver las almas?».

Otro jesuita de mucho prestigio en el siglo pasado, Vicente de Manterola, refutando las doctrinas del espiritismo, que en este punto son semejantes a las del catolicismo heterodoxo, dice:

"Santo Tomás, en su Suma Teológica, parte primera, cuestión novena, artículo tercero, planteando la cuestión pregunta si las almas de los difuntos pueden comunicar con el mundo corpóreo, y responde resueltamente que no: y la razón es, dice, porque las almas de los difuntos, separadas ya como están de todo comercio con los cuerpos, han sido asociadas a la congregación de los espíritus y nada pueden saber de este mundo".

Y más adelante, discurriendo el mismo Manterola sobre la influencia negativa de los difuntos en las fuerzas físicas de la naturaleza, añade:

"El alma humana, mientras está en el cuerpo, no tiene dominios sobre las fuerzas de la naturaleza, y como separada ya del cuerpo no ha aumentado absolutamente nada la virtud ni la potencia que anteriormente tuviera, por el contrario, la ha perdido, resulta que si impotente es para dominar las leyes de la materia, más impotente es ahora; me explicaré. El único medio que tiene el alma para ponerse en comunicación con el cuerpo y para dominar la materia es el cuerpo mismo de que ya está revestida: el alma del difunto ha quedado ya privada del cuerpo y queda ya privada del único medio que tenía de comunicación con la materia y poder obrar sobre las fuerzas físicas de la naturaleza: luego, lejos de haber ganado con esto, separándose el alma del cuerpo, por el contrario, ha perdido el único medio de que a este efecto hubiera podido servirse. Luego es evidente que el alma del difunto por su virtud natural no puede comunicar con el mundo corpóreo, ni puede obrar sobre las leyes de la naturaleza".

En las historias de muertos y aparecidos que cuenta Cien años de soledad hay una reflexión de García Márquez que me interesa destacar aquí. En una madrugada de insomnio José Arcadio Buendía tiene la sensación de que Prudencio Aguilar, a quien había matado tiempo atrás, entra en su habitación.

"Cuando por fin lo identificó, asombrado de que también envejecían los muertos, José Arcadio Buendía se sintió sacudido por la nostalgia. Prudencio –exclamó– ¡Cómo has venido a parar tan lejos!" Después de muchos años de muerte, era tan intensa la añoranza de los vivos, tan apremiante la necesidad de compañía, tan aterradora la proximidad de la otra muerte que existía dentro de la muerte, que Prudencio Aguilar había terminado por querer al peor de sus enemigos» (página 75).

¿Qué muerte es ésa «que existía dentro de la muerte»? ¿Se ha reparado en que García Márquez, conocedor de la Biblia, alude aquí a lo que la Sagrada Escritura llama «muerte segunda»? De esta segunda muerte se habla en tres textos del Apocalipsis, el último libro de la Biblia. En el primero de ellos, al final de la breve epístola a la iglesia en Esmirna, el autor dice:

"El que tiene oído, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias. El que venciere, no sufrirá daño de la segunda muerte".

Los epicúreos griegos y los saduceos judíos creían que con la muerte acababa todo, que nada había después de la tumba. Para el autor del Apocalipsis, que sigue las enseñanzas de Cristo, existen dos tipos de muerte: la muerte física, que todos hemos de atravesar en la tierra, y una segunda muerte, después de la física, en el juicio de Dios.

La segunda muerte a la que se alude en la aparición de Prudencio Aguilar es la muerte eterna, la pérdida del alma, la privación definitiva de Dios en el lugar de condenación.

Esto nos introduce en el fascinante tema de la inmortalidad.

Los creyentes creemos que el alma sigue viviendo tras la muerte del cuerpo. Los ateos expresan sus dudas. Son incapaces de negaciones rotundas. Voltaire, el hombre que más combatió el catolicismo y abandonó el racionalismo en el siglo XVIII, manifestó sus dudas en torno a la inmortalidad del alma mediante unos versos que escribió cuando leía el último capítulo del Eclesiastés:

"¿Quién sin más luz que la razón pudiera, Averiguar jamás cuál es la suerte Que al hombre cabe en su hora postrimera? ¿Evita su alma el golpe de la muerte? ¿Se apaga entonces la divina llama, Y como el cuerpo en polvo se convierte?"

No. No se apaga la divina llama. No se convierte en polvo el alma que da vida al cuerpo. Se evita el golpe de la muerte. La muerte pierde su aguijón. El sepulcro cede su victoria. El alma traspasa madera, tierra, mármol y tiempo y vuelve al lugar de donde vino.

Ricardo Gullón percibe rayos de inmortalidad en el extraño fenómeno que se produce en Macondo a la muerte de José Arcadio Buendía.

"Cuando el carpintero le tomaba las medidas para el ataúd, vieron a través de la ventana que estaba cayendo una llovizna de minúsculas flores amarillas. Cayeron toda la noche sobre el pueblo en una tormenta silenciosa, y cubrieron los techos y atascaron las puertas, y sofocaron a los animales que durmieron a la intemperie. Tantas flores cayeron del cielo, que las calles amanecieron tapizadas de una colcha compacta, y tuvieron que despejarlas con palas y rastrillos para que pudiera pasar el entierro" (página 127).

En opinión de Gullón, estas florecillas amarillas cayeron del cielo «para proveer de compañía al alma de Buendía» como signo de que "algo invulnerable a la corrupción y podredumbre proclama la entrada del muerto a la eternidad". Eran portadoras de un claro mensaje:

"El fundador está siendo recibido en las alturas como el hombre de Dios que inicialmente fue, como el patriarca bíblico a quien correspondió reducir el Caos por medio de la palabra y de la acción». ***R***

Donde la prosa no llega...

Cuerpo y sangre, solidaridad y entrega

"Éste es mi cuerpo...
ésta es mi sangre...".
Tantas veces pronunciado, tantas veces
oído, en tantas circunstancias repetido,
tan pocas veces comprendido.
Como autómatas nos movemos
hacia donde el pan busca ser cuerpo
y donde el vino busca ser vida,
pero regresamos sin hacernos cuerpo
y sin animarnos a compartir la vida.
No hay misterio en el misterio,
por más que algunas teologías
se hayan encargado de alejar
estas memorables palabras de Jesús
de su perturbadora simpleza
y de su desafiante profundidad.
Caminamos hombres y mujeres
buscando quién sabe
qué mágica transformación
en nuestras vidas individuales;
marchamos en soledad,
rodeados de un silencio de sepulcro,
a encontrarnos con un muerto...
Perverso sería el sacramento
si tal fuese su significado.
El maestro levanta el pan
e invita a ver en él su cuerpo,
todo lo que su persona es:
su historia, su camino recorrido,
sus acciones y sus palabras,
su presencia, sus enseñanzas,
sus abrazos, sus promesas.
Tomar su cuerpo implica un compromiso
con esa vida, con ese Jesús,
con sus propuestas de construir
un mundo solidario y justo,
armonioso e inclusivo.
El nazareno toma la copa de vino
e interpela a sus discípulos y discípulas a
ver allí su sangre, es decir, la profundidad
de su entrega, la coherencia de su
espiritualidad,
la identificación con un proyecto
de plenitud de vida para todos y todas,
hasta la mismísima muerte con que
algunos quieren arrebatarle tanto amor
generoso derramado.
Ir al encuentro de esa copa,
nos involucra con la vida plena que aún
necesita ser descubierta
y celebrada y compartida.
Vayamos en busca de ese pan y de esa
copa, y vayamos de a dos, de muchos y
muchas, como quien va hacia una fiesta,
honremos a quien vive para siempre,
festejemos la amplitud de su gracia
liberadora, comamos y bebamos con
ganas, que se nutra el cuerpo y se
alimente el espíritu para regresar a lo
cotidiano a seguir construyendo
comunidad y a continuar compartiendo
vida.

Sólo así el pan y el vino
serán sacramento.

BARRO Y CIELO
Gerardo Oberman
HEBEL

LA IGLESIA EN EL PRIMER SIGLO



Esteban López González

estebanlopezgonzalez.com

LA TRADUCCIÓN LITERAL de la palabra griega *ekklesia* es, en un sentido general, "asamblea" o "reunión." Desde el siglo V antes de Cristo, se aplicaba a cualquier grupo de ciudadanos griegos que se reunían con un propósito. En la traducción griega del "Nuevo Testamento" (Septuaginta), la palabra *ekklesia* denotaba una asamblea de israelitas y el término se intercambiaba a veces con la palabra "sinagoga".

La palabra iglesia (*ekklesia*) solo aparece en dos versículos en los evangelios, ambos en el libro de Mateo, y son dichos de Jesús. En la primera aparición, Jesús le dice a Pedro: "sobre esta roca edifico mi iglesia." (Mateo 16:18) Jesús aplica aquí la palabra "iglesia" en un sentido universal, refiriéndose a toda la *asamblea* espiritual de cristianos, siendo la "roca" su cuerpo espiritual del que Cristo es cabeza. (Efe.5:23) En esta aplicación hay una relación estrecha con la iglesia universal de su reino futuro. En su segunda referencia a "iglesia," Jesús da instrucción a un creyente para que apele a la "iglesia" cuando un miembro, un malhechor, no acepta la admonición privada. (Mateo 18:17) En esta definición, el término aplica de un modo más general a una "congregación" local. De hecho algunos traductores vierten *ekklesia* aquí como "congregación" (por ejemplo, la *New English Bible*) o "comunidad" (Biblia de Jerusalén). Es esta segunda definición la que nos interesa cuando hoy día cristianos se reúnen juntos para adorar.

Aparte de las dos referencias de Jesús a "iglesia" en Mateo, no parece que el término se usara generalmente por sus discípulos o por los judíos para referirse a sus reuniones, antes de los escritos de Pablo en las epístolas. Fue algunos años después, que en sus cartas a las congregaciones gentiles, el apóstol Pablo emplea con asiduidad la palabra "iglesia" al referirse a grupos de cristianos en sus varias comunidades. **[1]** En la Biblia, aparece por primera vez la palabra "iglesia" en sus saludos a los cristianos de Tesalónica. (1ª Tesalonicenses 1:1) Así, "iglesia" aparece unas sesenta veces en los escritos relacionados con su ministerio a los cristianos gentiles. Está claro que él vio las "iglesias" como congregaciones independientes, ya que usa la palabra plural (*ekklesias*) cuando escribe una carta a varios grupos; por ejemplo en su carta a "las iglesias de Dios en Cristo Jesús que están en Judea" (1 Tes. 2:14) y en su carta a "todas las iglesias de los santos" (1 Cor. 14:33). A través de todo el registro del ministerio de Pablo, hay clara evidencia de que las primeras

[**1**] Véase Rom. 16:1; 1 Cor. 1:2; 2 Cor. 1:1; 1 Tes. 1:1, 2 Tes.1:1.



comunidades de cristianos estaban compuestas por grupos independientes llamados "iglesias". El único modo en que se empleaba "iglesia" para referirse colectivamente a varias congregaciones era cuando se refería a una asamblea o a más de una congregación, o también cuando se refería en sentido universal a todos los cristianos en unión con Cristo. "Iglesia" nunca se usó en referencia al cristianismo como una denominación religiosa. En *Harper's Bible Dictionary*, bajo la definición "Iglesia", se dice lo siguiente:

> *"En el NT "iglesia" siempre denota un grupo de gente, sean todos los cristianos de una ciudad (Hec. 14:23, 1ª Cor. 1:2, 2ª Cor. 1:1) o los que se reúnen para adoración en una casa particular (Rom. 16:5; 1ª Cor. 16:19) o todos los cristianos en todas las iglesias, toda la iglesia (Mat. 16:18; Efe. 1:22). Pero nunca significa un edificio o una denominación en particular".*

¿Dónde se reunían los cristianos en el primer siglo?

No hay mandatos específicos en la Biblia en cuanto a dónde o cuán a menudo deberían reunirse los cristianos. Sin embargo, podemos aprender mucho de lo que las Escrituras revelan por varias referencias a reuniones como iglesia. Es de notar que no se menciona ninguna propiedad-iglesia o algún lugar de reunión permanente. Las reuniones se llevaban a cabo en varios hogares y en lugares públicos, incluido el templo (Hechos. 2:46; 5:12, 42), o en las afueras, al aire libre, como en el Monte de los Olivos (Hechos 1:6) o en la orilla del mar (Hechos 21:5), o en "una habitación superior" (Hechos 1:13-14; 2:1-2; 20:1). Como casas específicas que se mencionan están la casa de Cornelio (Hechos 10:27), la de Simón (Hechos 10:6), la de María (Hechos 12:5, 12), la de Lidia (Hechos 16:40), la de Jasón (Hechos 17:5), la de Justo (Hechos 18:7), la de Felipe (Hechos 21:7), así como el alojamiento de Pablo (Hechos 28:23-30).

. . . mientras no me retraje de decirles ninguna de las cosas que fueran de provecho ni de enseñarles públicamente y de ***casa en casa*** *. –Hechos 20:20,* ***TNM*** Edición Rev. 1971. [Nota al pie: *O, "**y en casas privadas.**"–pág. 1162]

En las Epístolas, los *únicos* edificios que se menciona que se usaban específicamente para reuniones en iglesia son las casas privadas. Esto incluye la casa de Aquila y Priscila (Rom. 16:5; 1ª Cor. 16:19); la de Ninfa (Col. 4:15) y la casa de Filemón (Filemón 2). Se supone generalmente que los grupos eran relativamente pequeños, compuestos por miembros del círculo de familia cercano y asistían quizás unos 40 en los grupos que más había.

Debido a la persecución en el primer siglo, los cristianos se reunían donde podían. Antes del tiempo de Constantino, el cristianismo no se reconocía como religión por parte del gobierno romano. Hasta el siglo segundo, a los cristianos no se les permitía erigir iglesias y se veían obligados a adorar en hogares privados, en el campo, o, para escapar de la persecución, en las catacumbas (q.v.) y en otros lugares ocultos. **[2]**

El historiador de la iglesia, Quinto Tertuliano, a comienzos del tercer siglo escribió:

> *"Finalmente, si no puedes reunirte durante el día, tienes la noche . . . . Conformate con una iglesia de tres. A veces es mejor que no veas gran multitud, ..."* **[3]**

Y Jesús dijo:

> *"Porque donde están reunidos dos o tres en mi nombre, yo estoy entre ellos"*. (Matt. 18:20 NRSV)**[4]**

¿Cómo era su comunidad?

Los primeros cristianos se servían, como grupo de apoyo, los unos a los otros. Abrazar el Evangelio significaba aceptarse unos a otros en hermandad y compañerismo como miembros de la morada de Dios. Como dijo Pablo:

> *"Así es que no sois extraños ni forasteros, sino que sois ciudadanos con los santos y también miembros de la casa de Dios, construida sobre el fundamento de los apóstoles y los profetas, con Cristo Jesús mismo como piedra angular. En él toda la estructura esta unida y se forma como templo santo en el Señor; en quien vosotros también sois edificados espiritualmente en morada para Dios." –Ef.2:19-22, NRSV.*

Compartían sus posesiones (Hechos

---

[2] *'Cyclopedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*,' McClintock/Strong, Vol.22, pg 334.

[3] *'De Fuga In persecutions'* traducido por el Rev. S. Thelwall en *'The Ante-Nicene Fathers (Los Padres de antes de Nicea),'* Vol. IV, page 125.

[4] Los primeros historiadores tales como Justino, Plinio y Tertuliano, hacen descripciones de las reuniones cristianas y no hacen ninguna mención de algún tipo de edificio-iglesia.

La plenitud del reino es su destino y su meta. Un anticipo del reino está presente ya en el cuerpo de Cristo. Es esta realidad presente la que nos capacita y nos fortalece para ser peregrinos cristianos.

2:44-47) y hacían provisiones para los menos afortunados, viudas y huérfanos (Hechos 6:1-7). Se les conocía por su amor y lealtad los unos por los otros, como lo hace notar un historiador de entonces:

> *"Se abstienen de todo lo impuro en la esperanza de la recompensa que ha de venir en otro mundo. En cuanto a sus siervos, mayordomos e hijos, los persuaden a ser cristianos por el amor que les tienen; y cuando llegan a serlo, les llaman sin distinción, hermanos. No adoran a dioses extraños; y andan en toda humildad y bondad, y no se encuentra falsedad entre ellos; se aman unos a otros. Cuando ven un extranjero, lo llevan a sus casas y se regocijan con él como un hermano verdadero; porque no llaman a los que andan tras la carne, sino a los que están en el Espíritu y en Dios.*
>
> *"Y si hay entre ellos un hombre que es pobre y está necesitado, aunque no tengan en abundancia, en cuestión de dos o tres días logran hacer provisión de los alimentos que se necesitan. Observan escrupulosamente el mandamiento de su Mesías; viven con la honestidad y sobriedad que el Señor su Dios les mandó. Cada mañana, y siempre que perciben la bondad de Dios hacia ellos, le dan gracias por la comida y la bebida y le alaban.*
>
> *"Y si de entre ellos alguna persona justa muere, se regocijan y dan gracias a Dios, y tratan su cuerpo como si se mudara de un lugar a otro. Y cuando les nace un niño, alaban a Dios, y si este muere en su infancia, también lo hacen, por haber pasado por este mundo sin pecados.*
>
> "*Así es la ley de los cristianos y así es su conducta*". **[5]**

Las comidas eran importantes en la vida de la iglesia primitiva. Lucas nos da un vislumbre de aquellos días cuando dice: "Partían el pan en su hogares [*"de casa en casa"* , *KJV*] y comían juntos con corazón sincero y alegre, alabando a Dios y teniendo el favor de toda la gente " (Acts 2:46,47 NIV).

El compañerismo que se tenía en esas comidas hacía que fuera una ocasión gozosa para celebrar y demostrar su nuevo parentesco en la familia de Jesús. Esas comidas relacionadas específicamente con el compañerismo y la adoración se las llamó "comidas [*agape*] de amor," las cuales también podían haber estado relacionadas con el participar de los emblemas de Cristo. Y cantaban canciones, como se dice:

> "*Que la palabra del señor more en vosotros ricamente; enseñaros y estimularos unos a otros en toda sabiduría; y con gratitud en vuestros corazones cantad salmos, himnos y canciones espirituales a Dios. Y cualquier cosa que hagáis, en palabra o en hechos, haced todo en el nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios el Padre a través de él"*. (Col.3:16,17).

Resumen

Entonces, "iglesia," en su acepción más fundamental, significa gente, especialmente el pueblo de Dios. La iglesia cristiana nació con los primeros conversos de la multitud reunida en el Pentecostés, después de la ascensión de Jesús. (Hechos 2:37-42) Se les comisionó entonces a que extendieran el mensaje del evangelio ("buenas nuevas") de la esperanza del reino de Dios a través de Cristo. (Mat. 28:19-20; 2 Tim.4:1-5) La iglesia, en su sentido universal, abarca a todos los cristianos en el cuerpo de Cristo y alude a ese Reino prometido.

"*Pero vosotros sois un pueblo escogido, una nación santa, un pueblo que pertenece a Dios para que le glorifiquéis, quien os llamó de la oscuridad a la luz maravillosa. Antes no érais pueblo, pero ahora sóis pueblo de Dios; antes no habíais recibido misericordia, pero ahora sí la habéis recibido." – 1ª Pedro 2:2-10*.

En un sentido, el reino es una realidad presente, un sistema de apoyo para los que creen y aceptan a Jesucristo y su evangelio. Los cristianos llegan a ser parte del reino de Dios en la tierra. Sin embargo, ellos disfrutan del reino solo de un modo parcial. La plenitud del reino es su destino y su meta. Un anticipo del reino está presente ya en el cuerpo de Cristo. Es esta realidad presente la que nos capacita y nos fortalece para ser peregrinos cristianos. (2 Pedro 1:3-4).

– Raymond Franz (1922-2010), erudito coordinador del diccionario bíblico *Aid to Bible Understanding* (Ayuda para entender la Biblia), 1971. ***R***

[**5**]*La Apología de Arístides* , Texto siríaco y traducción. Citado en la Encyclopedia Britannica, Vol. 1 (Chicago Encyclopedia Britannica, Inc.), página 346. 7

LA PARÁBOLA DE "*EL BUEN SAMARITANO*" EN EL SIGLO 21



Héctor Benjamín Olea Cordero

Biblista y teólogo protestante. Profesor universitario de he- breo, griego, estudios bíblicos y teológicos. También es el presidente y fundador del Instituto Dominicano de Ciencias Bíblicas IDCB, Inc. Fue miembro del equipo de estudiosos de las lenguas bíblicas que trabajó en la versión de la Biblia llamada *La Nueva Traducción Viviente*.

A manera de introducción:
Como se sabe, una parábola consiste en una narración por lo general ficticia, con la que se procura enseñar o ilustrar alguna verdad importante. Puede ser de tipo proverbial e incluir la apelación a la comparación o semejanza.

En la parábola que nos ocupa, los personajes involucrados son:
1) Jesús: Personaje que construye el relato y lo utiliza para dar una enseñanza concreta. Parte del perfil de este personaje que interesa para el análisis de esta parábola es que: a) Jesús es un judío creyente para el cual los textos sagrados del Judaísmo (el canon hebreo) tenían un valor normativo; b) Jesús se muestra más cercano a la corriente farisea que a la saducea que controlaba el templo; 3) Por su cercanía a la corriente farisea, Jesús podía coincidir muy bien con otros grupos judíos (como lo samaritanos, por ejemplo) en su crítica al liderazgo del Templo.

2) Un intérprete de la ley, más bien de la Toráh: Personaje dedicado al estudio e interpretación de la Toráh (núcleo canónico central y normativo para la fe judía) que le plantea a Jesús una interrogante con el objetivo de hacerlo caer en una trampa).

3) La persona que iba de Jerusalén a Jericó: De este personaje, preferentemente de nacionalidad judía, sólo sabemos tres cosas: a) Que en una ocasión mientras iba de Jerusalén a Jericó fue víctima de unos ladrones; b) Recibió de manera cruda, frustrante y desesperanzadora, la indiferencia y falta de compasión de los principales líderes religiosos y espirituales de su tiempo en la cultura judía; c) Que recibió la mano y ayuda solidaria de un samaritano (un ser despreciable en su cultura y religión).

4) Los ladrones: De estos personajes tampoco sabemos mucho, pero sí podemos decir que: a) No sabemos cuántos eran, pero podemos estar seguros de que por lo menos serían dos y, preferentemente judíos; b) Asaltaron a la persona (el personaje anterior) que iba de Jerusalén a Jericó.

5) Un sacerdote: Este personaje, de la línea saducea, representa el nivel más alto de la dirigencia espiritual y religiosa judía del tiempo de Jesús, y que tenía al Templo como el eje central de su oficio. Era, pues, el sacerdote, la persona que encabezaba el máximo tribunal político religioso judío, el Sanedrín.

6) Un levita: Personaje que si bien no tenía el rango del sacerdote, no obstante, desempeñaba un papel de cierta importancia en el Templo. Se cree que para el tiempo de Jesús el levita desempeñaba un papel importante en la liturgia del Templo, específicamente en lo que al canto y la música se refiere. Este personaje al igual que el sacerdote dependía de la contribución de la comunidad para su sustento.

7) Un samaritano: Este personaje, por ser "samaritano", por lo general

era una persona sumamente repudiada y mal vista por los judíos; considerada "hereje".

Es, pues, el personaje que hace suya la dificultad de la persona que fue asaltada (a pesar de ser judío). Es también el samaritano, por su acción, el personaje ideal recomendado por Jesús para dar una muestra concreta de lo que significa "ser prójimo" (tener misericordia, amor, compasión, etc.). Fue el samaritano, y no el sacerdote y el levita, la persona de la cual Jesús pudo decir: "Ve y haz tú lo mismo".

Las principales razones para el repudio judío a las personas de origen samaritano son las siguientes: a) Sólo aceptaban como normativo (canónica) la Toráh (el Pentateuco); b) Rechazaban el Templo (centro de la religiosidad y espiritualidad judía), pues tenían su propio lugar de adoración en el Monte Gerizím (compárese Juan 4.20).

Un pasaje bíblico del Nuevo Testamento que ilustra muy bien la imagen negativa que tenían los judíos de los samaritanos es Juan 8.48, cito: "Los judíos le dijeron entonces: —Tenemos razón cuando decimos que eres un samaritano y que tienes un demonio" (compárese Juan 4.7-9).

De todos modos, tenemos tres casos sumamente interesantes y llamativos en el Nuevo Testamento en relación a Jesús, que involucran o mencionan muy positivamente a personas de origen samaritano: primer caso: cuando en una ocasión Jesús sanó a diez leprosos y sólo el samaritano fue agradecido (Lucas 17.11-19); segundo caso: el samaritano de la parábola que nos ocupa (Lucas 10.25-37); tercer caso: el encuentro de Jesús con la mujer samaritana (Juan 4.1-40).

8) El hombre del mesón (especie de médico) que curó a la persona judía que fue víctima del atraco.

Ahora bien, después la breve, pero precisa descripción histórica de cada uno de los personajes envueltos en el relato de Lucas 10.25-37; pasemos ahora a realizar la sustitución de lugar, en nuestra actualización y versión moderna de dicho relato.

1) Jesús. A este personaje, por ser la pieza clave del rompecabezas, lo dejaremos intacto, sólo que lo introduciremos forzosamente en el siglo 21.
2) En el papel del intérprete de la Toráh, vamos a colocar a cualquier persona o líder de cierta prominencia como intérprete autorizada en los contextos de las distintas tradiciones o confesiones cristianas; persona que se siente muy segura y hasta presume de su ortodoxia, por ejemplo, un/a teólogo/a, un/a exégeta, profesor/a del seminario, etc.
3) En el papel de la persona que fue víctima de los ladrones o malhechores, vamos a colocar a una persona que día a día tiene que salir a la calle a buscar su sustento y el de su familia de manera lícita y responsable.
4) En el papel de los ladrones, vamos a poner a muchos de esos tantos que hoy, como ayer y siempre, han optado por ganarse el sustento y adquirir algún bien, apropiándose de lo ajeno por medios violentos e ilícitos, arriesgando incluso, la vida de sus víctimas.
5) En el papel del sacerdote, vamos a colocar a las personas que en nuestras respectivas tradiciones teológico-eclesiales ostentan el grado mayor dentro de su respectiva "escala ministerial".
6) En el papel del levita, pienso que podemos colocar a cualquiera de los personajes que nuestras respectivas tradiciones teológico-eclesiales ostentan la función equivalente a un segundo o tercer rango en la "escala ministerial" incluso cantantes o adoradores, músicos, ancianos, etc.
7) En el papel del samaritano, es obvio que tenemos que colocar u personaje que sea bastante despreciable y muy mal visto por la generalidad de nuestras respectivas tradiciones teológico-eclesiales. Dado el contexto actual y, conociendo muy bien la cultura y el tradicional folclore evangélico, desde mi particular punto de vista, pienso que el ideal sustituto en el siglo 21, del samaritano del primer siglo de la era cristiana, es una persona homosexual (hombre o mujer), una persona que admite públicamente que en lugar de una relación heterosexual, práctica y vive su intimidad sexual (coito-genital), desde una perspectiva homosexual.

8) En el papel del hombre del mesón, pienso que no debe haber problemas en que coloquemos a cualquier persona capaz de ofrecer los primero auxilios (y un poco más) en una clínica u hospital de hoy día, o en su propio hogar, en caso de tratarse de una región rural, no urbana.

Habiendo hecho las equivalencias de lugar, pasemos, pues a la trama:
Caminando Jesús, como de costumbre, cierto día, por las afueras de una de nuestras humildes ciudades latinoamericanas, se le acercó un líder prominente de una de las distintas tradiciones teológico-eclesiales de hoy, y le pregunta:

"Maestro, ¿haciendo qué cosa heredaré la vida eterna?" "¿Qué tengo que hacer para conseguir la vida eterna?"
A lo que Jesús responde: "¿Qué dice, al respecto, la Biblia según la particular interpretación de tu tradición teológica y eclesial? ¿Qué dicen al respecto los documentos confesionales y estatutos de tu iglesia? ¿Qué opinan los principales líderes de tu iglesia, al margen de lo que en realidad afirman los documentos oficiales de la misma?"

A continuación, el notable interlocutor del maestro, responde:
"Bueno, maestro, entre muchísimas otras cosas que ni te imaginas y que es mejor no mencionar aquí, te haré el siguiente resumen: "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con todas tus fuerzas, y con toda tu mente; y a tu prójimo como a ti mismo"

Ante esta aparente acertada respuesta, Jesús, quizás, con cierto sarcasmo, le dice:
"Bien has respondido; haz esto, y vivirás". Además le dijo, "Oye, por tu respuesta, pienso que eres una persona que cuenta con una imagen envidiable dentro de tu propia tradición teológico-eclesial; es más, pienso que no deben ser pocas las personas que

anhelan ser como tú, y estar en la posición en la que te encuentras. Te animo a seguir como vas, pues imagino que Dios debe estar orgulloso de tener representantes como tú en la tierra.

Pero el prominente interlocutor del maestro no duró mucho tiempo para decepcionarlo (y hacerlo pensar que posiblemente habló demás y a priori cuando lo animó a seguir como iba; sin embargo, no es de dudar que el sublime maestro haya hablado con cierto sarcasmo, pues todos saben que a él no lo engañan tan fácilmente y que las apariencias no lo inmutan).

Pues bien, el locuaz interlocutor del maestro no tardó en desnudarse, en quitarse la máscara, cuando haciéndose el tonto, expresó: "Maestro, uno de los grandes problemas que he tenido para practicar lo que sé que es correcto, es que no sé, ni tengo idea de quién es mi prójimo. En ese sentido, te pregunto, "¿quién es, pues, mi prójimo? ¿Me podrías ayudar a clarificar y definir con propiedad este concepto, por favor?"

Ante tales palabras, todavía con la cara de asombro, y también haciéndose el tonto, el reputado maestro apela a un interesante relato, a fin de ser lo más claro e ilustrativo posible (y con tal de evitar a ultranza las muchas veces ineficaces abstracciones). A continuación, las palabras del maestro fueron:

"Un hombre descendía de la capital de un bello país latinoamericano hacia uno de sus barrios marginales, pero no puede ir muy lejos, pues cuando todavía no se había alejado mucho del centro de la ciudad cayó en manos de ladrones, los cuales le despojaron; e hiriéndolo, se fueron, y lo dejaron por muerto. Poco tiempo después, aconteció que pasó un líder prominente de una de las más connotadas iglesias del cristianismo protestante y evangélico de ese país, un líder máximo en su escala ministerial (un ministro ordenado, un obispo, superintendente, supervisor, presidente, etc.); pero ¿sabes qué?, éste líder paso de largo, como si nada, sin siquiera detenerse a considerar las condiciones y el grado de las heridas del pobre hombre que había sido atracado.

¿Cómo va a ser?, exclamó su interlocutor. ¡Dios mío, no lo puedo creer! ¿Será que este hombre no conoce a Dios, a pesar de hablar tanto de él?"

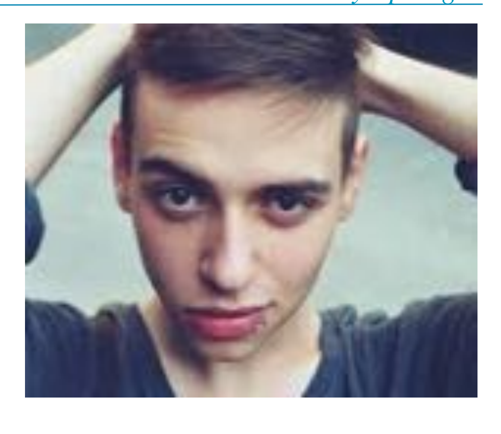
A lo que el maestro responde:
"Espera, que el asunto no queda ahí, pues a continuación pasó otro líder, de un rango inmediatamente posterior al primero, y llegando cerca de aquel lugar, y viendo al pobre hombre herido, también pasó de largo, y ni siquiera dijo esta boca es mía.

¿También?, Exclamó su interlocutor. Pero además agregó: "En verdad estoy sorprendido; lo voy a creer porque me lo está diciendo una persona de tu calidad y solvencia moral, maestro.

Luego, un poco pensativo, continuó el maestro, y dijo:
"Pero luego pasó un hombre homosexual (con todos los rasgos, amaneramientos, gestos y actitudes que lo distinguen como tal); pero resulta que este homosexual se detuvo, se acercó al hombre herido, sintió compasión y misericordia de él, le preguntó cómo se sentía; a seguidas vendó sus heridas, le dio los primeros auxilios, lo montó en su automóvil, cuidó de él, y lo llevó al pequeño hospital del barrio (donde por cierto lo conocía muy bien y hasta tenía crédito).

Además le dijo a la modesta administración del pequeño hospital que atendieran al herido con el mayor esmero posible, como si fuera él mismo o algunos de sus parientes que ellos conocían; también le dijo que no se preocuparan por su inversión, pues él se haría responsable de la cuenta, sin importar cuál fuera el monto final. De todos modos, lo cierto es que este hombre con notables rasgos de ser homosexual, no tuvo reparos en avanzar un poco de su dinero para cubrir los gastos iniciales del tratamiento médico del herido, asumiendo, obviamente, la responsabilidad de cubrir todo lo faltante.

Al terminar el relato y, observando bien la cara de asombro de su prominente interlocutor, el maestro le dice:



"¿Quién, pues, de estos tres (el máximo líder eclesial, el segundo líder también de cierta importancia eclesial, o el homosexual) te parece que fue el prójimo del que cayó en manos de los ladrones?"

Con cierto asombro, pero sin cara de tonto ahora, y con toda franqueza; el distinguido interlocutor del maestro, responde:

"El hombre que a pesar de su imagen cuestionable y desechable conducta, tuvo misericordia y compasión de él, o sea, el homosexual"

Entonces Jesús, el maestro por excelencia, le dijo:
"Bien has respondido, no tengo dudas de que ya estás claramente al tanto de quién es tu prójimo. En consecuencia, lo único que te pido es que a partir de ahora tú hagas lo mismo; vete y no hagas lo que hicieron los dos líderes espirituales que te mencioné; aunque te parezca extraño, ve y haz lo que hizo el varón homosexual. Te lo digo yo, que sé muy bien lo que te estoy diciendo.

No le hagas caso a personas que como los dos líderes que pasaron primero y que, a pesar de su imagen y posición ministerial, sin embargo, actuaron como si no conocieran al Dios al cual presumen conocer, incluso dicen representar y hasta dicen hablar en su nombre. De ellos cuídate, y no te dejes engañar." ¡"Hazme caso, y no olvides que "guerra avisada, no mata soldado""! *R*

LA MEMORIA DE JESÚS Y LOS CRISTIANISMOS DE SUS ORÍGENES



UNA RESEÑA LITERARIA por el profesor A. Piñero

www.tendencias21.net



Antonio Piñero

Licenciado en Filosofía Pura, Filología Clásica y Filología Bíblica Trilingüe, Doctor en Filología Clásica, Catedrático de Filología Griega, especialidad Lengua y Literatura del cristianismo primitivo. Asimismo es autor de unos veinticinco libros y ensayos, entre ellos: “Orígenes del cristianismo”, “El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos”, “Biblia y Helenismos”, “Guía para entender el Nuevo Testamento”, “Cristianismos derrotados”, “Jesús y las mujeres”. Es también editor de textos antiguos: Apócrifos del Antiguo Testamento, Biblioteca copto gnóstica de Nag Hammadi y Apócrifos del Nuevo Testamento.

NO CREO EQUIVOCARME MUCHO, cuando pienso que este último libro de Rafael Aguirre es un producto típico de la reflexión complexiva, interesante, y excelente por lo general, de un profesor jubilado, con muchos años de docencia e investigación a sus espaldas, que cree conveniente manifestar su pensamiento en cuestiones claves de una manera sintética y clara.

El libro está dividido en tres capítulos. El primero aborda el tema de la exégesis (en líneas generales confesional) de nuestros días: qué se entiende por métodos críticos, la relación entre la explicación y la comprensión de los textos, tan antiguos y para algunos tan aparentemente lejanos a nuestros días, que los hace difícilmente comprensibles en sus detalles; la tensión entre crítica y fe, entre exégesis científica y lectura creyente de la Biblia, ciertos subterfugios que utilizan algunos apologetas, un tanto torpes, para huir de la crítica bíblica y la importancia decisiva del lugar social del intérprete mismo.

El segundo capítulo trata de Jesús de Nazaret y lleva el título: “El replanteamiento de las relaciones entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe”. Es más que interesante, pues Aguirre aborda los aspectos discutidos hoy día, sobre todo entre los investigadores confesionales.

Y el tercer y último capítulo trata de describir un proceso histórico: el desarrollo ideológico y social del cristianismo primitivo. Para el autor es una necesidad actual ir a los orígenes para consolidar la identidad actual del cristianismo. Y aquí expresa con enorme claridad el autor que se introduce en un mundo que la investigación ve cada vez más complejo y difícil: el cristianismo primitivo –en mi opinión– no fomenta precisamente una cómoda unidad, sino que empuja a la diversidad, naturalmente siempre en la línea de una reinterpretación honesta del legado de Jesús. A este propósito y a renglón seguido del autor, también a mí me encantaría que fuera verdad que se puede ser estudioso y creyente y –al revés— que se pueda ser un duro crítico, racionalista y agnóstico, y a la vez sensible a las “verdades” religiosas o simplemente humanísticas que ofrecen los textos sacros cristianos.

Para ir directos al grano, debo decir que me han gustado los dos primeros capítulos. Valoro la sinceridad con la que se enfrenta el autor a problemas en sí imposibles de solucionar satisfactoriamente, como la relación entre fe/creencia, o la actitud creyente ante el positivismo de la crítica histórica de los textos antiguos, que en nada tiene en cuenta la inspiración ni la fe, y que es súper racionalista, pedestre si se quiere, y en el fondo agnóstico. Por ejemplo, es loable el esfuerzo por aceptar las sugerencias de críticos no confesionales, como Fernando Bermejo, al que cita repetidas veces, y del que acepta el cuestionamiento de la división –en el fondo apologética y que considera solo o casi solo la exégesis alemana o anglosajona– de la típica división en tres fases de la historia de la cuestión del estudio sobre el Jesús histórico en los últimos tiempos.

Y me parece excelente que no comparta Aguirre el criterio de los autores de tantísimos libros de exégesis superficial y ligera que eluden sistemáticamente ir –e intentar solucionar— los problemas fundamentales de los textos que "aclaran". Me parece valiente por parte del Autor el tratamiento del tema, "vuelve aflorar el malestar (eclesiástico) ante la exégesis crítica" y cómo decididamente la defiende ante oponentes. Son oportunas las observaciones de este libro sobre la situación actual de los estudios bíblicos confesionales y, por ejemplo, su crítica a la exégesis llamada canónica (de Brevar S. Childs y seguidores), junto con su defensa de la aproximación sociológica al estudio del Nuevo Testamento y del cristianismo primitivo en general al que el autor ha dedicado buena parte de su vida.

Igualmente alabo la sabiduría y conocimientos amplios de Aguirre sobre el tema "Jesús histórico" y el estado actual de su investigación; no está nada mal que admita que no todos son dudas e incertidumbres (por lo cual se debe uno acoger a la sola fe) en la investigación actual, en la que se ha llegado ya a un consenso, al menos, en 12 puntos acerca del Jesús histórico (F. Bermejo presenta 26 en su doble artículo de la Revista Catalana de Teología de 2005 y 2006 sobre la división artificial de la historia de la investigación sobre Jesús, aludido anteriormente y del que he hablado muchas veces). Es muy valiente Aguirre, y comparto su crítica del rechazo, sobre todo entre exegetas españoles del estudio histórico de Jesús como tarea ineludible y que afecta a la sociedad creyente entera, que vive en la superficialidad.

Escribe el Autor: "La imagen de Jesús que llega al gran público al margen de los circuitos eclesiales tristemente muy cerrados en sí mismos (pensemos, por ejemplo, en el caso de las editoriales de libros religiosos en España), linda casi siempre con lo fantasioso cuando no en lo esotérico (hay excepciones muy notables" (pp. 99-100: los paréntesis son del Autor). Y es también valiente la aceptación de los intentos, fallidos, por explicar la resurrección de Jesús, desde un punto de vista histórico y que una cosa es "explicar históricamente el proceso que llevó a quienes habían conocido en vida al Jesús terreno a confesarlo como Cristo resucitado y otra diferente es dar con ellos este paso" (p. 120).

Pero debo confesar –como adelanté ya– que estoy bastante en desacuerdo en su descripción de los orígenes del cristianismo, es decir, de su proceso formativo. Aquí observo, desde mi punto de vista—de una reflexión también de muchos años en torno a la formación del cristianismo y el Nuevo Testamento— que lo que pinta Aguirre en este libro es más bien una mera descripción de ese período formativo (desde digamos el año 30 o 33, momento de la muerte de Jesús hasta el final del siglo II y comienzos del III, cuando el cristianismo tiene ya Escrituras propias y se va desligando claramente de la matriz judía común con el judaísmo rabínico) que un análisis serio y objetivo –hay muchas afirmaciones sin probar– de nuestra casi única fuente para los momentos básicos, el Nuevo Testamento.

El análisis del Nuevo Testamento cuestiona, a mi parecer, la afirmación de una suerte de protoortodoxia (el

Es muy valiente Aguirre, y comparto su crítica del rechazo, sobre todo entre exegetas españoles del estudio histórico de Jesús como tarea ineludible y que afecta a la sociedad creyente entera, que vive en la superficialidad.

autor dice, ciertamente que esta no existe hasta finales del siglo II, pero supone que hay una cierta unidad desde el principio que luego desembocará naturalmente en la "Gran Iglesia"). Sostiene Aguirre implícitamente –no hay pruebas– de ese fondo común de los diversos cristianismos (sinóptico, johánico, judeocristianismo de Santiago, "el hermano del Señor" y colegas), paulinos, etc., que no es el paulinismo mismo, que va derrotando a otros cristianismos.

Llevo más de veinte años sosteniendo que el análisis del Nuevo Testamento demuestra que no tenemos testimonios de ningún movimiento "petrino" con una teología sobre la que podamos escribir libro alguno serio (hay mil anécdotas de Pedro, pero no una clara teología); que no existe la pretendida Gran Iglesia hasta finales del siglo II, y que esta es paulina; que no hay prueba alguna de que el paulinismo



Otra obra en la que Rafael Aguirre es colaborador y editor (Verbo Divino).*

radical fuera conducido a una "ortodoxia común" fuera de la reflexión y reinterpretación del paulinismo mismo por los discípulos de Pablo, que forman a la postre el Nuevo Testamento; y que el Nuevo Testamento es un gran pacto de la grandes iglesias (paulinas) con otros cristianismos asimilables, representados por escritos que habían aceptado las líneas básicas de reinterpretación de Jesús por parte de Pablo de Tarso (incluso en el Apocalipsis o en la Carta de Santiago y el cuarto Evangelio).

Sostengo que sí tenemos pruebas de que Jesús de Nazaret fue reinterpretado por Pablo de Tarso, y que éste fue reinterpretado a su vez por sus discípulos. Y mantengo que quien cupo dentro de esta profunda reinterpretación fue admitido en el Nuevo Testamento que formaron las iglesias paulinas. Hay que plantearse básicamente desde esta perspectiva –creo, o defiendo con la inseguridad natural de toda propuesta— que el surgimiento del Nuevo Testamento y del cristianismo que conocemos procede de un paulinismo básico y autodepurado o reinterpretado. No hubo un cristianismo petrino probable por medio de textos y más allá de las anécdotas, no hubo Gran Iglesia casi desde el principio a la que reconducir a Pablo. Los sucesores de este fueron la Gran iglesia (expresión de Celso, el polemista anticristiano, cuya obra "El discurso verdadero" apareció hacia 170 d.C.: véase "Contra Celso de Orígenes V 61).

Formulo como hipótesis que debajo de este constructo de una línea de "pensamiento unido sobre Jesús" --> protoordoxia hay el miedo a reconocer lo siguiente: No puede dudarse de que la autovaloración de Jesús es totalmente distinta de la reinterpretación de Pablo. No hay manera de llenar este hiato teológico e histórico. En el fondo sabemos que nuestra interpretación de Jesús depende de Pablo… es decir, de algo no histórico, sino fundado en el Cristo celeste. Entonces se busca un lazo más firme con el Jesús histórico y Pablo y se encuentra en Pedro y en una tradición sobre Jesús "independiente" de Pablo: se inventa el cristianismo petrino (del que no hay fuente alguna) y el germen de Gran Iglesia (del que no hay testimonio alguno) a los que es reconducido y suavizado el Pablo más radical. Finalmente esa Gran Iglesia en el siglo II reúne a los cristianismos sinópticos, paulinos, johánicos judíos moderados etc. en un conjunto más o menos armónico. Pero el vínculo de unión no es el paulinismo, sino el petrinismo que funda una Gran Iglesia exterior a Pablo y los paulinos más radicales.

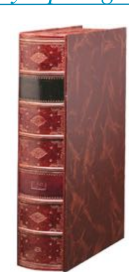
Pues bien: afirmo que toda esa construcción (formulada por mí como hipótesis subyacente, y con las debidas reservas) no encuentra base alguna en un análisis sereno y crítico de los datos del Nuevo Testamento.

Y, tras esta "disceptación" o controversia, que deseo educada y cortés, vuelvo a la valoración total del libro presente de R. Aguirre: en conjunto recomiendo la lectura de los dos primeros capítulos de esta obra. Y la lectura precavida del tercer capítulo. En general, este pequeño libro debe ser calificado de "recomendable". ***R***

Formulo como hipótesis que debajo de este constructo de una línea de "pensamiento unido sobre Jesús" --> protoordoxia hay el miedo a reconocer lo siguiente: No puede dudarse de que la autovaloración de Jesús es totalmente distinta de la reinterpretación de Pablo. No hay manera de llenar este hiato teológico e histórico. En el fondo sabemos que nuestra interpretación de Jesús depende de Pablo… es decir, de algo no histórico, sino fundado en el Cristo celeste. Entonces se busca un lazo más firme con el Jesús histórico y Pablo y se encuentra en Pedro y en una tradición sobre Jesús "independiente" de Pablo: se inventa el cristianismo petrino (del que no hay fuente alguna) y el germen de Gran Iglesia (del que no hay testimonio alguno) a los que es reconducido y suavizado el Pablo más radical

*. Índice y primeras páginas de esta obra: http://www.verbodivino.es/hojear/4406/asi-empezo-el-cristianismo.pdf

DICCIONARIO
BÍBLICO
CRÍTICO



USO Y ABUSO DE "LA PALABRA DE DIOS"

PRIMERA PARTE DE TRES

Una lámpara para mi pie es tu palabra.
Salmo 119,105



Renato Lings

Doctor en teología, traductor, intérprete y escritor. Fue profesor en la Universidad Bíblica Latinoamericana (Costa Rica) e investigador en la Queen's Foundation for Ecumenical Theological Education (Reino Unido). Es miembro de varias asociaciones interna- cionales dedicadas a la investigación académica de la Biblia.

¿Qué cosa es "la palabra de Dios"? En la actualidad muchos cristianos emplean el término para referirse a la Biblia. En determinados ambientes van más lejos, abreviando la frase y dejándola sencillamente como "la Palabra". Como veremos más adelante, esto ocurre sin que exista una clara base bíblica para avalar tan arraigada costumbre. Por tanto, en el presente ensayo nos proponemos explorar brevemente los datos bíblicos y la evolución histórica del tema con el fin de conocer el origen del moderno uso de "la palabra de Dios" como referencia a los Testamentos Hebreo y Griego (Antiguo y Nuevo).

Podríamos comenzar la indagación preguntándonos qué significa para los cristianos de hoy la Biblia. La pregunta es importante porque algunas conclusiones que las personas sacan de los textos sagrados dependerán, sin duda, de su posición teológica o eclesiástica. Lo cierto es que la notable tendencia a elevar la Biblia con todo su contenido a la categoría de palabra de inspiración divina confiere a sus páginas una autoridad indiscutible. Tanto es así que algunos creyentes están prácticamente dispuestos a afirmar que toda la Biblia tiene origen sobrenatural y que es, por consiguiente, "inerrante" o "infalible".

Ahora bien, la historia de la iglesia cristiana está repleta de controversias relativas a la hermenéutica y rica en interpretaciones discutibles cuando no erróneas. El tema se hace agudo cuando enfocamos las traducciones equivocadas de determinados textos. Donde se malogra o tergiversa la labor de los traductores, por la razón que sea, surge un grave problema: ciertos sectores pueden convertirse en víctimas de discriminación y de persecución. La larga tradición del cristianismo demuestra que entre los grupos que más peligro corren están las mujeres y las personas LGTBIQ, tema que estamos explorando en otros contextos.

Dada la proclividad en determinados ambientes eclesiásticos a tratar la Biblia literalmente como "la Palabra" que nos dejó Dios, merece la pena escudriñar sus páginas con el fin de averiguar si los autores de los textos sagrados recurren a esta terminología y, en su caso, cómo la utilizan. A conti-



nuación veremos en qué escritos bíblicos aparece el dicho "palabra de Dios" y cuál era su significado en los siglos en que se redactaron. Posteriormente trataremos de localizar el momento, o el periodo, en que los cristianos empiezan a convertir la frase en nombre propio aplicable al conjunto del material bíblico. Hacia el final del presente ensayo reflexionaremos sobre la consecuencia que tiene para la relación entre diferentes comunidades cristianas cuando algunos grupos y comunidades religiosas depositan en la palabra escrita y traducida su lealtad plena y absoluta.

La palabra escrita

Algunas secciones dispersas de la Biblia parecen indicar que existen palabras sagradas escritas cuyo autor es Dios. El salmo 119,105 dice: "una lámpara para mi pie es tu palabra, luz para mi sendero", y en el versículo 107 continúa: "guárdame conforme a tu palabra". El contexto revela que el salmista recibió ciertas enseñanzas que para él equivalen a la palabra de Dios. En el mismo salmo, las frases "tu palabra" y "tu instrucción" se alternan con una serie de otros conceptos como "tus caminos", "leyes", "preceptos", "juicios" y "ordenanzas". De estos vocablos, varios evocan los diez mandamientos que, según el libro del Éxodo, dictó YHVH a Moisés dejándolos grabados en tablas de piedra (Éx 24,12; 31,18). De este modo, es plausible que el salmista piense en las principales disposiciones recogidas en el Pentateuco.

Por su parte, Proverbios 30,5-6 expresa: "Todo enunciado de Dios es puro; él es un escudo para cuantos en él buscan refugio. No añadas nada a su palabra". El contexto no nos permite saber a ciencia cierta el signficado de "enunciado" (*imrah*) y "palabra" (*dabar*), pero nos imaginamos que se refiere a dos situaciones: (1) mensajes transmitidos por boca de los profetas y (2) textos y códigos con contenido jurídico-religioso.

Pasando ahora al Testamento Griego, vemos cómo "la palabra de Dios" se refiere en algunos momentos a los diez mandamientos. Tal parece ser el caso en Marcos 7 donde Jesús establece un contraste entre dos conjuntos de preceptos. Por un lado menciona los preceptos o mandamientos de Dios (7,8-9) y "la palabra de Dios" (7,13) y, por otro, se refiere a las costumbres y tradiciones humanas (7,5.9). En Romanos 3,2 es donde Pablo afirma que a los judíos les tocó ser depositarios de "los oráculos" (*logia*) de Dios". A juzgar por el contexto, el Apóstol piensa aquí en los cinco libros de Moisés dado que acaba de referirse en términos explícitos al tema de la circuncisión (2,25-3,1). Como es bien sabido, tal intervención quirúrgica es un deber religioso que debe asumir todo creyente varón judío (Gén 17,10 y Lev 12,3). La práctica suscita un intenso debate en la iglesia primitiva como consta en Hechos 15 y la carta que dirige Pablo a los Gálatas.

El canon bíblico

Hacia el final del Apocalipsis (22,18-19), el autor del documento lanza una advertencia: "Yo testifico a todo el que escuche las profecías de este libro: Si alguno añade algo sobre esto, Dios echará sobre él las plagas que se describen en este libro. Y si alguno quita algo a las palabras de este libro, Dios le quitará su parte en el árbol de la vida y en la ciudad santa". Dada la posición privilegiada del Apocalipsis como punto final de la secuencia de escritos bíblicos, algunos intérpretes han pensado que la citada advertencia se refiere a toda la Biblia en su conjunto. Desde este punto de vista, se entiende que nadie está autorizado para quitar o poner ninguna parte del contenido de los dos Testamentos.

Sin embargo, tal lectura está reñida con los datos que proporciona el mismo Apocalipsis. La introducción al libro explica con claridad que se trata de una carta dirigida a siete comunidades cristianas concretas, todas ellas ubicadas en la provincia de Asia Menor (Ap 1,4-11; capítulos 2 y 3; 22,16). Por otra parte, debemos recordar que la incorporación del Apocalipsis en el canon bíblico representa la culminación de un largo proceso de polémica entre los teólogos de la iglesia primitiva. Históricamente hablando, fue éste uno de los últimos libros sagrados en obtener la suficiente mayoría de votos, por así decirlo, para quedar incluido en el Nuevo Testamento (Vanderkam 1998, 305).

Por otra parte, es importante señalar que la severa advertencia insertada en Ap 22,18-19 se ajusta a las normas literarias del mundo antiguo. Se trata prácticamente de una especie de fórmula utilizada también en tradiciones más antiguas, de lo cual da fe el Deuteronomio (4,2 y 13,1). Asimismo, en los contextos políticos se acostumbraba finalizar la redacción de documentos y contratos solemnes con una ame-



naza de represalias divinas si a alguien se le ocurriese modificar su contenido. De todas maneras, el autor del Apocalipsis no percibe su obra como parte integral de la Biblia, idea que le hubiera resultado extraña. En el momento de su elaboración (año 95 d. n. e. aproximadamente), ninguna comunidad cristiana conocía el Testamento Griego tal y como existe hoy en día, puesto que fue tomando cuerpo a lo largo del siglo II. Este conglomerado recibió después el nombre de "Nuevo Testamento", tras largos debates y procesos de selección, siendo prácticamente canonizado en el año 416 d. n. e. Por todo ello, al autor del Apocalipsis nunca se le ocurrió pensar que estaba redactando una aportación a "la palabra de Dios".

Una sola carta incluida en el Testamento Griego, concretamente la segunda carta a Timoteo 3,16, se refiere en términos generales a "toda escritura, inspirada por Dios". Algunos lectores interpretan el versículo como prueba de que toda la Biblia es un libro inspirado. Antes de sacar una conclusión tan contundente, sin embargo, conviene hacer un alto en el camino y reflexionar sobre la frase "toda escritura". Naturalmente el autor no debió pensar en todos los escritos que circulaban en cantidades masivas en el mundo antiguo. De hecho, la misma carta indica en 3,15 que se trata de "las sagradas letras". Indudablemente la Biblia tenía entonces un aspecto muy diferente de la edición actual. Como ya hemos dicho, el Testamento Griego, tal y como hoy se conoce, no estaba aún terminado cuando se redactaba 2ª. Timoteo. En el siglo I existían sólo algunas cartas paulinas y ciertos fragmentos del evangelio acompañados de una considerable tradición oral inspirada en la vida, misión, muerte y resurrección de Jesucristo.

En cambio sí existía todo el Testamento Hebreo traducido al griego. La versión más famosa era la Septuaginta (Biblia de los Setenta o LXX), obra que apareció en la ciudad de Alejandría alrededor del año 180 a. n. e. Desde el primer momento tuvo una amplia acogida entre los judíos helenizados y, tras el nacimiento del cristianismo en la segunda mitad del siglo I, se continuó la costumbre de utilizar dicha versión más que ninguna otra. Con el rápido crecimiento del número de conversos de habla griega, este idioma se convirtió pronto en la lengua franca de los ambientes cristianos. Dadas las circunstancias que le eran favorables, la LXX se estableció casi automáticamente como la Biblia oficial de la iglesia primitiva.

Por esta razón, prácticamente todos los escritores que aportan cartas, evangelios y reflexiones al Nuevo Testamento recurren a la Septuaginta a la hora de citar las Sagradas Escrituras y no al texto original hebreo. Entonces, cuando el autor de 2ª. Timoteo 3,16 se refiere a "las escrituras inspiradas", es precisamente a la versión griega en la forma de la Biblia de los Setenta.

La canonicidad debatida

Es digno de notarse que la LXX incluye once escritos que suelen denominarse en el protestantismo "apócrifos". No aparecen en todas las ediciones bíblicas ya que algunos círculos protestantes no los considera lo suficientemente inspirados. En cambio, en el catolicismo romano y en la iglesia ortodoxa se suele llamar a esta colección de libros "deuterocanónicos" (Metzger 2001, 120-21). En resumidas cuentas, la segunda carta a Timoteo 3,16 no

Por esta razón, prácticamente todos los escritores que aportan cartas, evangelios y reflexiones al Nuevo Testamento recurren a la Septuaginta a la hora de citar las Sagradas Escrituras y no al texto original hebreo

puede haberse referido a la Biblia tal y como hoy se conoce y menos a los escritos del Nuevo Testamento. Asimismo, si bien es cierto que el autor de la epístola considera que la Septuaginta es "inspirada", no emplea el término "palabra de Dios".

Han sido recurrentes las discusiones entre teólogos cristianos acerca de la canonicidad de algunos escritos bíblicos. La iglesia primitiva conoció grandes debates acerca de la carta de Judas, la segunda carta de Pedro y el Apocalipsis. Por su parte, el reformador Martín Lutero estaba convencido de que a varias cartas neotestamentarias no les correspondía quedar incluidas en tal marco literario y sagrado. Hacia finales del siglo XIX se reavivó entre teólogos católicos el debate sobre la canonicidad de la carta de Judas. Si bien es cierto que existe hoy un amplio consenso sobre los escritos que pertenecen al canon bíblico, la cuestión de la inclusión de algunos libros y cartas no ha sido resuelta hasta la fecha para la satisfacción de todos los sectores del cristianismo. ***R***
(continuará).

Jesús murió como murió..., porque vivió como vivió (*)



LAS SIETE PALABRAS



Plutarco Bonilla A.

Fue profesor de la Universidad de Costa Rica y consultor de traducciones de Sociedades Bíblicas Unidas (Región de las Américas). Jubilado, vive en Costa Rica.

Quinta Palabra:
Tengo sed. (Juan 19.28)

LA AGUSTIA POR EL DESAMPARO divino fue un claro reflejo de la plena humanidad de Jesús, que se manifiesta en las experiencias más íntimas y dolorosas que el ser humano pueda tener.

Ahora, esa misma humanidad se refleja de nuevo al expresar el crucificado una apremiante necesidad corporal: "Tengo sed".

Dice el evangelista: "Después de esto, como Jesús sabía que ya todo se había cumplido, y para que se cumpliera la Escritura, dijo: 'Tengo sed'". No hemos de malinterpretar esta última explicación del narrador. No fue como si se tratara de una especie de "puesta en escena", para "acomodar" las palabras de Jesús a lo que dice el salmo 69 (versículo 21). Fue la garganta seca a causa de tanto sufrimiento lo que le hizo clamar por un sorbo de agua, no la conciencia de que tuviera que pronunciar esas palabras porque de ello hablara un texto antiguo. Considero que el "para que" ha de interpretarse en el sentido de que "así", de esa manera, en la genuina expresión de su deseo, en el hecho frío y crudo de la sed angustiante, literal, también se hacía realidad en él lo que había sido la experiencia del salmista, de la que da testimonio en un texto en el que –como en el ya usado anteriormente por Jesús, el del salmo 22– clama a Dios por salvación ante el insoportable dolor: "Pero yo, Señor, a ti clamo. Dios mío, ¡ayúdame ahora! Por tu gran amor, ¡respóndeme! Por tu constante ayuda, ¡sálvame!" (Salmo 69.14, DHH).

Si primero clamó Jesús por el auxilio divino, para que terminara con su soledad, ahora clama por la ayuda humana, para que apagara su sed. Es que en las experiencias más profundas de la vida –y en particular en las experiencias de verdadera necesidad– al ser humano no se lo puede percibir ni comprender separado de Dios, ni separado de los demás seres humanos; y, en cierta medida, también a la inversa. Por eso somos humanos, con la impronta indeleble de la imagen divina.

De ahí que, con el pasar de los años en la vida de la comunidad cristiana, cuando aparecen quienes negaban la verdadera humanidad de Jesús, el autor de la Primera epístola de Juan use un lenguaje enfático al afirmar lo siguiente:

> "De esta manera pueden ustedes saber quién tiene el Espíritu de Dios: todo el que reconoce que Jesucristo vino como hombre verdadero tiene el

(*) Este artículo es la revisión, ampliación y compleción de reflexiones presentadas en varias comunidades durante la liturgia del Viernes Santo.



Fotograma de la película
“La Pasión” de Mel Gibson

Espíritu de Dios. El que no reconoce así a Jesús, no tiene el Espíritu de Dios”. (2.2-3)

Por todo ello, consideramos que no hay que espiritualizar las palabras de Jesús. “Tengo sed” era, en aquel preciso momento, la angustiosa petición de Jesús para que alguien (¿alguno de los soldados que hacían guardia ante los crucificados?) se compadeciese de él, humedeciera sus labios y satisficiera así las ansias de su reseca garganta y de su “lengua pegada al paladar” (imagen que también se usa en el mismo Salmo 22 [versículo 15]).

Pero aunque no espiritualicemos ese preciso momento, no podemos dejar de lado el hecho de que la Escritura, y Jesús mismo, usan la experiencia corporal de la sed como imagen para explicar algunos detalles relativos a otras esferas de la vida humana.

La petición implícita de Jesús no deja de ser paradójica a la luz de todo lo que él había estado enseñando y haciendo públicamente a lo largo de tres años. Había alimentado físicamente a varios miles de personas, pero también había ofrecido, primero a una mujer samaritana y luego a todos sus oyentes, el “agua de vida”, esa agua que haría que nunca más volvieran a tener sed.

Y quien hizo esa oferta, ahora anhela aunque sea un sorbo de agua.

Además, también habló él de los que tienen hambre y sed de justicia, y dijo no solo que quedarían satisfechos sino que serían bienaventurados o dichosos (Mateo 5.6).

Por eso, como él fue el primero en tener sed de justicia, su sed mientras está en la cruz del Calvario no solo revela su genuina humanidad, sino que también nos habla del sentido global de su vida: precisamente porque tuvo sed de justicia a lo largo de su existencia, está ahora en la situación en la que se encuentra y siente en su carne la sed que lo consume. Son dos lados, inseparables, de la misma medalla. Lo segundo solo fue la consecuencia de lo primero. Todos los relatos de los Evangelios dan fehaciente testimonio de ese hecho.

Lo dicho significa, así mismo, que Jesús sufre sed juntamente con los sedientos del mundo. Hoy, ya resucitado por el poder de aquel a quien consideraba su “Padre” (véase Hechos 2.32; Hebreos 13.20), él sigue experimentando como propia la sed de aquellos que la sufren por muy diversas razones. Sed literal de agua, porque hay tanta gente en este mundo que no tiene acceso al agua potable, muchas veces a causa de la avaricia de quienes, con el poder del dinero, acaparan para sí y para sus criminales negocios las fuentes que pueden proveerla; y en otras ocasiones porque la naturaleza, inmisericorde, produce sequías mortales (provocadas también por la irresponsabilidad humana). Y sed de justicia, porque muchos son los sedientos, por ser los desheredados y los marginados de la tierra.

Por eso, resulta que “dar de beber” al que está en la cárcel, según el propio Jesús, es darle de beber a él mismo (Mateo 25.35) y no darle es no darle a él (versículo 42). Igualmente, dijo él en otra ocasión, el que dé de beber un vaso de agua porque el sediento es seguidor de Cristo no quedará sin recompensa, sino que recibirá su premio (Marcos 9.41; Mateo 10.42). En estos casos, el “dar de beber” es símbolo de satisfacer las necesidades, físicas, en primer lugar, que el otro, el prójimo tenga. Es lo que enseñó Jesús por medio de la parábola del buen samaritano.

Al leer esta “Palabra” de Jesús, gritada desde aquella plataforma que se volvió universal, nos preguntamos: ¿Hacemos que esa Palabra sea también nuestra?, ¿tenemos la voluntad y la predisposición de hacer nuestra la sed de los que la padecen? ¿Nos atrevemos a aliviar la sed de algunos que a nuestro alrededor la sufren? ¿Tenemos de verdad hambre y sed de justicia?

Jesús murió sintiendo sed…, porque vivió consumido por la sed de los demás y, sobre todo, por la sed de justicia. *R*

¿DESPUÉS DE DIOS?

blog.cristianismeijusticia.net



José Ignacio González Faus

Licenciado en filosofía (Barcelona, 1960), fue ordenado sacerdote el 28 julio de 1963 y posteriormente se doctoró en Teología en la universidad austríaca de Innsbruck en 1968. Anteriormente cursó estudios en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma (1965-66) y desde 1968 es profesor de Teología Sistemática en la Facultat de Teologia de Catalunya (Wikipedia).

QUE DIOS ESTÁ AUSENTE de nuestra sociedad europea es un dato innegable, como profetizó Nietzsche. Pero Nietzsche no habló de *inexistencia* sino de *muerte* de Dios. Y, para dejar las cosas claras, añadió: "lo hemos matado nosotros". La ausencia de Dios es, pues, una opción nuestra, no un dato previo a nuestro existir con el que nos encontramos. Las razones de esa opción serán diversas: para que el hombre pueda crecer y ser libre (Marx o Sartre), para liberarnos de ilusiones infantiles (Freud) o para explicar el escándalo del mal… Pero lo que parece claro es que, más que en la inexistencia, nuestra sociedad vive en "el exilio de Dios", con expresión precisa de Lluís Duch.

Desde los orígenes lo divino parece haber sido percibido como un Poder Supremo al que debemos el ser y que actúa por encima de nosotros. En los grandes poemas homéricos, las acciones humanas (una batalla, una empresa o viaje) no tienen el resultado planeado por el hombre, sino el decidido por algún poder divino superior. Lo que sucede es que en el panteón homérico los dioses se pelean entre ellos y ayudan o hacen fracasar a los humanos sea para complacer a algún devoto (que le habrá hecho antes un buen regalo), o para fastidiar a otra divinidad que protegía a aquel devoto.

En el Antiguo Testamento (AT) bíblico pervive algo de ese modo primitivo de ver: no es el hombre el que triunfa o fracasa en su obrar, sino Dios el que produce ese resultado: "el hombre propone y Dios dispone", dirá luego el refrán (bastante burdo en mi opinión). Pero el AT añade a ese modo de ver un matiz absolutamente nuevo: Dios da la victoria o la derrota, el éxito o el fracaso, no por simpatías o regalos recibidos, sino como recompensa o castigo por conductas éticas.

La gran aportación de Israel a la historia humana es esa vinculación profunda entre sentimiento ético y vivencia religiosa. Por eso, su gran batalla no es la lucha contra el ateísmo, sino contra la idolatría. Los ídolos se diferencian del Dios verdadero no en que sean dioses menores sino en que son, por así decir, "dioses sin ética": no están para exigir bondad sino para darme la razón frente a los demás. Lenguajes como el de Trump o el de Bush junior confirman esta observación por poco que se los analice.

Esa aportación del pueblo judío culmina en cómo revela a Dios Jesús de Nazaret. Aun siendo reconocido y confesado como la Manifestación plena de Dios, Jesús no enseña nada sobre Dios. Se limita a decir que podemos llamarle Abbá (Padre) y que eso



Imagen extraída de: Pixabay

nos exige un cambio de mentalidad que reclama la plena confianza en Él y la libertad-igualdad-fraternidad entre nosotros, como expresión y verificación de esa dignidad de hijos. A eso llamaba Jesús “reinado de Dios”.

Por eso (y en contraposición a otras teologías que ciñen la experiencia de Dios a la propia intimidad o a la naturaleza), la mística judeocristiana vivencia a Dios *en la historia*: **allí donde parece más difícil encontrarle.** Tan difícil que el mismo cristianismo relegó ese reinado de Dios al más allá de la historia, provocando así reacciones que prometían el reino de Dios para este mundo, aunque fuera con otros nombres (paraíso socialista, mayo 68, etc.), y que hoy, ante su fracaso, prefieren mirar resignadamente al propio ombligo o al Oriente.

En este contexto se comprende que el exilio de Dios antes evocado haya producido una sensación inconsciente de orfandad que el mismo Nietzsche describió como nadie (y quizá sólo él se atrevió a hacerlo): **“¿dónde va ahora la tierra? ¿Caemos sin cesar? ¿Vamos hacia adelante, hacia atrás, hacia algún lado, erramos en todas direcciones? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿Nos persigue el vacío? ¿Tendremos que convertirnos en dioses?”**… Este tipo de preguntas sólo podía nacer en la tradición judeocristiana: en una cosmovisión donde la historia es un ámbito de creatividad y de progreso. No allí donde la historia es pura apariencia o eterno retorno, y el ser humano una simple parte de esa naturaleza.

Así, el exilio de Dios fue dando lugar primero a una “época del anhelo”, luego a una época del sinsentido y hoy a lo que cabría llamar época de “los placebos de Dios” que funcionan como un recurso terapéutico para sentirnos mejor: apelan a Dios “*por el consuelo* que nos produce, pero no esperan *ser desafiados* con Dios”, en fórmula feliz de un teólogo norteamericano. Quizá, pues, el peligro de nuestra hora actual no es que la gente no crea en Dios, sino que vaya creyendo en ídolos y convierta la laicidad en superstición.

Y es que la idea de Dios molesta siempre: porque lo primero que sugiere es una experiencia de alteridad (dicho teológicamente: “a través del otro llegamos al Otro” en un resumen mínimo de lo cristiano). Pero la alteridad nos molesta y a veces mucho: por algo decía el Zaratrusta de Nietzsche: “todos somos iguales ¡ante Dios! Pero ahora ese Dios ha muerto”. Quizá por eso añadió Nietzsche que, muerto Dios, o nos convertimos en superhombres o seremos “los últimos hombres”. Iría bien no olvidar eso cuando le citamos: porque no parece que estemos consiguiendo la primera alternativa…
Por eso si los cristianos se dedicaran a denunciar y ridiculizar (como la Biblia) esos falsos dioses “obra de manos humanas” (el Dinero y la Nación entre los primeros), quizás harían un buen servicio a la laicidad. Porque desde un Dios auténtico se relativizan todos nuestros absolutos como se relativiza la diferencia entre el nivel del mar y el Everest, si la miramos desde un extremo del universo. Pero, para no olvidar la historia, eso hay que hacerlo siendo también aquello que Gloria Fuertes, con expresión genial, calificó como: “poetas de guardia”.

Y es que la idea de Dios molesta siempre: porque lo primero que sugiere es una experiencia de alteridad (dicho teológicamente: “a través del otro llegamos al Otro” en un resumen mínimo de lo cristiano). Pero la alteridad nos molesta y a veces mucho: por algo decía el Zaratrusta de Nietzsche: “todos somos iguales ¡ante Dios!

Quizá pues la muerte que anunció Nietzsche no sea la de Dios sino la de la llamada “civilización judeocristiana”. Eso puede traer más bien que mal: porque, por otro lado, **Dios va reapareciendo hoy renovado, en algunas trayectorias personales difíciles y desconocidas**, aunque dignas de ser mejor conocidas.

De momento, puede que la tarea del creyente de hoy no sea tanto anunciar a Dios, sino proclamar lo que K. Barth llamó *el significado “del hecho absolutamente transformador de que Dios existe*”. Otro día seguiremos por ahí. ***R***

PASTOR, ¿PUEDO IR AL BAÑO?



sentircristiano.com



Isabel Pavón

Escritora. Formó parte de la extinta ADECE (Alianza de Escritores y Comunicadores Evangélicos).

Estos dirigentes tan ambiciosos, nunca dicen basta a lo que obtienen de los miembros. Sus sueños nunca se realizan completos y quieren más. Su prepotencia es tal que humillan al resto.

EN ALGUNAS CONGREGACIONES se predica la sumisión total, no a Jesús sino al liderazgo (palabra que cada día me gusta menos y que no logro encajar en el mensaje de Jesús). Se predica el sometimiento con ansia desbordada.

Te exigen, sin exigirse a sí mismos, todos tus bienes.

Te exigen la asistencia, aunque a veces ellos no asistan por motivos que tú, insignificante personita, no mereces conocer.

Te exigen el servilismo cuando son ellos los que tienen que servir primero.

Te exigen, a toda costa, amenes y glorieces a lo que predican, aunque ni ellos mismos se crean lo que intentan enseñar.

Te exigen humildad y sencillez de vida aunque ellos disfruten del lujo.

Te exigen que les pidas permiso para todo. Para enamorarte, para mudarte de casa, para cambiar de trabajo, para invertir tus ahorros en otro lugar que no sea la iglesia. Incluso te exigen que les pidas permiso para visitar otras iglesias.

Han instalado en sus congregaciones (y digo "sus" reconociendo el concepto de posesión) una especie de modelo de empresa donde aparecen los propietarios, los líderes, dueños y señores de todas las acciones a modo de versículos imperativos. Un gobierno dictatorial represivo, asfixiante, a todas luces enfermizo.

Estos dirigentes tan ambiciosos, nunca dicen basta a lo que obtienen de los miembros. Sus sueños nunca se realizan completos y quieren más. Su prepotencia es tal que humillan al resto. Y en este resto se repite, una y otra vez, la recepción de otra vuelta de tuerca hasta el punto de sentirse en mitad de una predicación y verse con la duda de si alzar o no la mano para preguntar: Pastor, ¿puedo ir al baño?
R

HUMOR
Y ALGO MÁS...



Discipulado

A un visitante que solicitaba hacerse discípulo suyo le dijo el Maestro:

Puedes vivir conmigo, pero no hacerte seguidor mío.

¿Y a quién he de seguir, entonces?.

A nadie. El día en que sigas a alguien habrás dejado de seguir a la Verdad.

El canto del pájaro
Anthony de Mello



¡Lo mismo del año pasado!

El Domingo de Ramos, un sacerdote comenzaba su homilía poniendo a la gente en el contexto del Evangelio que acababa de leer.

- Y Jesús fue primero coronado de espinas...

Y en ese instante lo interrumpe un borrachito que había ingresado a la Iglesia burlando la seguridad:

- Lo mismito del año pasado!

- Y luego le colocaron la cruz, continúa el sacerdote, y lo llevaron camino al calvario...

- Lo mismo del año pasado!

- En el camino se encontró con su Santísima Madre...

- Lo mismo del año pasado!

Ahora ya un poco enojado el sacerdote llama a la seguridad del templo y les da una tajante orden:

-Saquen a ese impío de la iglesia!!!

Y el borrachito, mientras lo arrastraban hacia la puerta, grita más fuerte:

- Lo mismito del año pasado!

Gritar para quedar a salvo... e incólume

Una vez llegó un profeta a una ciudad con el fin de convertir a sus habitantes. Al principio la gente le escuchaba cuando hablaba, pero poco a poco se fueron apartando, hasta que no hubo nadie que escuchara las palabras del profeta.

Cierto día, un viajante le dijo al profeta: «¿Por qué sigues predicando? ¿No ves que tu misión es imposible?».

Y el profeta le respondió:
«Al principio tenía la esperanza de poder cambiarlos. Pero si ahora sigo gritando es únicamente para que no me cambien ellos a mí».

El canto del pájaro
Anthony de Mello



DE MARTILLOS Y CLAVOS

Hay frases que realmente nos invitan a pensar y a reflexionar en profundidad. Siempre hay alguien que lanza al ruedo una auténtica genialidad.

En este caso, me referiré a la profesada por Bernard Baruch:

"Si lo único que tienes es un martillo, todo te parecerá un clavo".



Julián Mellado

LA FRASE NO TIENE DESPERDICIO. Es un alegato contra la pequeñez de miras, el dogmatismo y la ignorancia atrevida. Este riesgo lo tenemos todos. Muchas veces por profesar una ideología o una creencia, nos hace que absolutamente toda la realidad sea interpretada según esas ideas. No significa que las ideas o creencias estén equivocadas, sino que no se les reconoce sus limitaciones y se convierten en criterio único para evaluar o interpretar la existencia, los acontecimientos e incluso en clave para las relaciones personales.

Cuando ocurre esto, el diálogo sincero y abierto es imposible. La vida es como uno la cree y no hay posibilidad alguna de que esté equivocado. *Mi martillo sabe de clavos*.

Todos los asuntos, acontecimientos, desafíos, novedades encajan perfectamente en esta clave interpretativa, y si no es así, *se hace que encaje*. Ya los antiguos griegos recogieron este tema en ***el mito de la cama de Procusto.***

Procusto construyó una cama para dar descanso a los caminantes que pasaban por delante de su casa. Los invitaba a entrar y descansar en esa cama que había construido con tanto esmero. Pero a veces el caminante era demasiado bajito, y no encajaba bien. Así que Procusto ideó la manera de estirarle las piernas. Ahora bien, se podía dar el caso contrario de que algún invitado fuese demasiado alto. Los pies se salían de su amada cama. ¿Qué hacer entonces? ¡ Sencillo! Procusto cortaba lo que sobraba de esas piernas y de esa manera el invitado "entraba bien" en las dimensiones requeridas.

No deja de tener un sabor humorísticamente amargo, pero nos muestra perfectamente este *fracaso de la inteligencia* como diría Jose Antonio Marina.

La realidad o la verdad *debe encajar como sea* en lo que de antemano ya se ha establecido como correcto. Si el asunto no "entra bien", entonces hay



que modificarlo aunque se trate de datos comprobados o hechos históricos verídicos.

Este tipo de razonamiento lo encontramos en todas las actividades humanas, sean políticas, religiosas, deportivas o de otra índole.

El problema estriba en que la realidad o la vida es más esquiva, más compleja, más difícil de definir en ideologías totalizadoras. Existen esas ideologías o creencias que pretenden explicarlo todo. Lo cierto es que no explican nada. Lo que en este caso se busca es la sumisión a una determinada manera de ver. Se acepta la investigación sólo si es para confirmar lo previamente establecido y nunca para cuestionarlo o ir más allá de los límites establecidos. A veces se piensa que son las sectas las que practican este modo de control. Es cierto, pero este rasgo se puede dar en cada uno de nosotros sin que seamos conscientes. Está claro que un iluminado lo expresa de una forma extrema, que por otro lado se hace fácil de detectar. Sin embargo la psicología conoce lo que se llama el ***sesgo de confirmación.***

"***El sesgo de confirmación es la tendencia de una persona a favorecer la información que confirma sus suposiciones, ideas preconcebidas o hipótesis, independientemente de que éstas sean verdaderas o no. El fenómeno también es conocido con el nombre de sesgo confirmatorio o sesgo de mi punto de vista***".

¿Quién puede decir de que está exento del peligro de este sesgo?

Se leen los libros en los cuales se encuentran el eco de la propia voz. O si se quiere saber una opinión diferente o contradictoria, se lee un libro de alguien que opina igual pero en el que se ataca al autor disidente. Rara vez se lee al "otro" en su propia versión. Y aún así cuando se decide a hacerlo, ya se prepara uno para que no le afecte lo expuesto por el autor. Entonces se busca al "error", alguna cosa no aceptable que anule todas las otras páginas leídas anteriormente y que podrían suscitar las dudas.

Si aún así, los argumentos del contrario son poderosos, siempre queda el recurso del ataque ***ad honimen.*** Si no se puede vencer las razones diferentes entonces hay que **desacreditar** al oponente. Algo debe de haber indigno en él que invalide toda argumentación. *Lo importante es mantener el martillo, no modificar la cama*.

Vemos personas muy comprometidas con ciertas ideologías políticas hablando siempre de lo mismo o refiriéndose constantemente a su clave interpretativa. Si se habla de algún tema que no esté relacionado con esa ideología, al poco, el sesgo aparece y se acaba hablando de esas ideas, o creencias aunque al principio la conversación pretendía desarrollarse por otros caminos. *¡Todo son clavos!*

Quizás deberíamos reflexionar si no padecemos de algún modo ese sesgo. Lo más probable es que todos lo practiquemos con mayor o menor intensidad. Buscamos lo que nos confirma, lo que nos da seguridad. Y en el fondo, si tenemos buenos argumentos, exigimos que la idea contraria o diferente tenga mejores razones que las propias. Eso está bien. El sesgo de confirmación se manifiesta cuando no contemplamos la posibilidad de estar equivocados. Puede ser que la otra persona, la otra idea, sea más sólida que la mía, *más verdadera o verificable*.

Una manera de limitar ese riesgo sería la práctica del ***libre examen.*** Intentar que los prejuicios que tenemos no nos condicionen totalmente. Mantener una mente abierta, y exigirnos un rigor en la investigación o la reflexión. No determinar de antemano el resultado deseado, sino aceptar las consecuencias a posteriori , como resultado del esfuerzo personal. Es muy importante ser honesto con uno mismo, estar vigilante de no ser *un Procusto,* aceptar la propia ignorancia sin convertir todas las cosas en "clavos". Se necesita ser valiente para incluso cambiar la posición personal como si fuera una especie de respeto a la propia persona. Es posible que al final vuelva a pensar o creer lo mismo. Pero en este caso será tras una apropiación personal de la reflexión abierta y rigurosa.

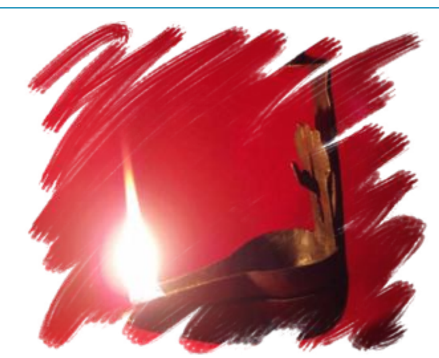
Además que se comprenderá mejor que otras personas tengan sus propias formas de aprehender la realidad sin necesidad de criminalizarlas. Así se mantendrá el debate abierto en un *estado permanente de verificación*.

Es más prudente tener más de un instrumento, que nos ayude a comprender las diferentes situaciones. No todo son clavos, ni se necesita siempre el mismo martillo.

Pero claro, la pegunta final sería:
¿Qué contiene nuestra caja de herramientas? **R**

Documental breve y oportuno a esta reflexión (Editor): https://www.youtube.com/watch?v=ZOncIKFYRnQ

LA SAL Y LA LUZ DE LA TIERRA





Alfonso P. Ranchal

Diplomado en Teología por el CEIBI (Centro de Investigaciones Bíblicas), Licenciado en Teología y Biblia por la Global University y Profesor del CEIBI. Vive en Cádiz.

LAS CONSECUENCIAS sociales de la nueva fe para los primeros creyentes no fueron favorables. En vida de Jesús éstas ya fueron especialmente difíciles para su círculo más personal pero tras su muerte se llegaría incluso a la persecución más encarnizada. Todo ello fue considerado por la Iglesia primitiva como algo que merecía la pena ser soportado. Aquello que habían conocido y experimentado era más que suficiente para hacer frente a la enemistad, al rechazo e incluso a la posibilidad de muerte.

Mientras que la Iglesia se mantuvo dentro del judaísmo fue del mismo de donde recibió esta animadversión pero cuando la fe alcanzó al mundo gentil los ahora cristianos encontraron una serie de retos que ponían a prueba todas sus creencias.

La razón esencial de ello era que habían conocido al Salvador de sus vidas y, como consecuencia, toda su forma de pensar y de actuar había cambiado. Se había producido una transformación interior que se dejaba ver en el exterior. Para ellos, las relaciones familiares, las religiosas y las sociales tenían un nuevo color y sentido algo que los parientes no creyentes, los amigos y los conciudadanos no entendieron o no quisieron comprender. Estos cambios fueron vistos, en no pocas ocasiones, como actos desafiantes a las autoridades y éstas respondieron en consecuencia.

Los creyentes consideraban que habían nacido a una nueva vida que se traducía en una diferente manera de entender la moralidad, las relaciones personales, la sociedad al completo.

En el seno del judaísmo los seguidores del *Camino* fueron calificados sobre todo de herejes y por ello fueron así acusados y señalados. Desde la perspectiva gentil, los creyentes fueron vistos sobre todo como que atentaban contra el buen funcionamiento del estado, de las buenas costumbres y de la concordia entre ciudadanos. Esto se evidenciaba en su rechazo a la religión imperial, en su "ateísmo" (al creer únicamente en un Dios se les consideraba de esta forma), en su intento de subvertir los valores tradicionales, en su negativa a valorar a las personas según su estrato social.



Para aquellos creyentes, se trataba de vivir y morir por Jesús. Abrazar el cristianismo implicaba unas consecuencias sociales de enorme envergadura, el coste para ellos fue tremendo.

Si nos centramos en primer lugar en la religiosidad del Imperio, la misma era muy diversa y existían prácticas de todo tipo y origen. Los dioses y creencias se fundían, se agregaban o se reformulaban para integrar a toda persona y pueblo. Hábilmente, cualquier creencia se aceptaba siempre y cuando no chocara con la maquinaria imperial, con la paz dentro de sus fronteras o con su sistema de impuestos. Para ello, el emperador de turno debía ser adorado. Pero el cristianismo era diferente, se trataba de una experiencia de tipo personal, una "conversión", algo desconocido en este contexto sincrético, y la misma implicaba y demandaba exclusividad.

Ahora la persona daba un vuelco a su vida y declaraba que únicamente reconocía como Dios al Dios de Israel y solamente consideraba como Señor a su enviado, Jesús. Al contrario del resto de prácticas y creencias no era posible la compatibilidad, la fusión. Ello suponía romper con antiguos círculos de amistades, laborales e incluso entrar en conflictos familiares.

Los creyentes no judíos pasaron a rechazar las prácticas religiosas de las que habían formado parte por años, un ejemplo nos ayudará a entender todo esto.

Se consideraba que determinados dioses protegían a tal o cual ciudad. Con este fin se realizaban una serie de prácticas religiosas. Se trataba de garantizar la protección y el favor de estas divinidades. Cuando el ahora creyente se negaba a participar en ellas se interpretada como una ofensa, algo incomprensible y condenable ya que ponía en peligro esta misma salvaguarda. Se estaba minando la seguridad, la identidad y el bienestar social por una creencia que parecía fruto del fanatismo.

En el seno de las familias las dificultades estaban garantizadas. Pablo tuvo que ocuparse de algo desconocido hasta entonces como fueron los cristianos casados con cónyuges que no lo eran (ver 1 Corintios 7:12-16). Si el converso era el marido la tensión familiar era mucho menor (no así la social como ya he apuntado) que si sucedía a la inversa. Sin entrar a considerar lo que se ha llamado "el privilegio paulino", la cuestión en el plano familiar era enormemente compleja si la esposa era la creyente. Ello se debía a que ésta no tenía apenas derechos y debía acatar la autoridad de su marido en cada aspecto de su vida en donde por supuesto estaba incluido el ámbito religioso.

La esposa seguía las tradiciones y prácticas cúlticas que profesaba su esposo y que por extensión eran las de la familia. Ella era parte en estos ritos.

Para una cristiana esto entraba en claro conflicto con su fe, con lo que creía, y si finalmente se negaba a participar el esposo tenía el pleno derecho de usar la intimidación, la amenaza, el miedo, y no hubiera sido extraño que al día siguiente tuviera claras señales de violencia física.

El caso de los esclavos creyentes con amos no cristianos todavía era más terrible. Éstos ni siquiera eran considerados personas, eran objetos, cuerpos, propiedades para hacer con ellos lo que se quisiera.

Los esclavos formaban parte de la casa y su participación en los ritos religiosos se daba por hecho. Ellos no eran nadie para objetar, para pensar, para hablar. Todo ello se veía agravado por la terrible realidad de que además de ser una posesión para llevar a cabo diferentes trabajos, los esclavos también eran una propiedad para fines sexuales. Los dueños, tanto hombres como mujeres, usaban estos "cuerpos" para satisfacer hasta el más oscuro de sus deseos. Pero ahora el creyente tenía una moral muy distinta, conocía que ciertas prácticas eran pecado. Además se sabían personas, habían ganado una dignidad que nadie jamás les había reconocido. Ya no eran objetos o cuerpos, eran plenamente seres humanos, receptores del amor de Dios, salvadas en todos los sentidos.

De esta forma, el esclavo creyente podía ser llamado por su dueña para dar un servicio sexual y la tensión y angustia resultante es difícilmente imaginable. El castigo por negarse podía ser una paliza, la flagelación o incluso la muerte.

Volviendo al contexto judío, la nueva fe tampoco fue fácil vivirla.

La primera persecución "oficial" que se conoce fue la llevada a cabo por el fariseo Saulo. Tal y como él mismo menciona en algunos textos de sus cartas, la dureza y violencia estaban presentes en estas detenciones



Aunque en el seno del judaísmo palestino del siglo primero existía una indiscutible diversidad, estos grupos religiosos a lo más que llegaban era a enfrentarse por controversias de tipo doctrinal, a exclusiones y a críticas más o menos tajantes. En ningún caso se perseguían violentamente salvo en casos excepcionales considerados como muy graves y en épocas muy concretas de su historia. Pero para los cristianos judíos palestinos, como ya indiqué anteriormente, las cosas no fueron fáciles desde el primer momento.

Jesús ya apuntó en esta dirección en textos como Mateo 10:34-36 en donde se dice que los enemigos serán los de su propia casa. De igual forma en Marcos 13:9-13 y paralelos Jesús advertía que sus discípulos-seguidores podrían ser llevados ante los tribunales a causa de su fe. Habría división en el seno de la propia familia, hijos contra padres, padres contra hijos y hermanos entregarían a la muerte a otros hermanos. Todo ello resultado de una diferente forma de entender la vida.
La primera persecución "oficial" que se conoce fue la llevada a cabo por el fariseo Saulo. Tal y como él mismo menciona en algunos textos de sus cartas, la dureza y violencia estaban presentes en estas detenciones. Lo mismo se dice en Hechos 8:3.

Sin duda Saulo consideraba que Jesús había sido un fracasado, un falso profeta (no muy diferente a lo que al presente se piensa en algunos círculos al hablar de un profeta apocalíptico que acabó en una fosa común), pero ahora estaba siendo venerado como el auténtico Mesías prometido. Esta herejía debía ser cortada de raíz y así se puso manos a la obra.

Entre los creyentes judíos pronto aparecieron aquellos llamados judaizantes. Éstos más que adaptar su pasado religioso a la nueva fe, y dejar aquello que era incompatible con la misma, hicieron lo contrario, tomaron elementos diversos junto a la figura de Jesús e intentaron encajarlo todo en sus antiguos patrones de pensamiento. El peligro era evidente. Pero en el contexto gentil aparecieron en determinados lugares dos actitudes muy distintas e igualmente erradas. Por un lado estaban aquellos que hacían de cualquier contacto con lo no cristiano un motivo de preocupación y rechazo; en el polo opuesto se situaron los que no veían ningún problema en este contacto de tal forma que incluso no se diferenciaban de los no creyentes en aspectos esenciales como la moralidad. Ambas posturas fueron tratadas por Pablo.

Al presente esto mismo ocurre en la iglesia cristiana. Por un lado no pocos viven un fundamentalismo que mira de reojo todo aquello que no procede de sí mismo. Es un cristianismo excluyente, acusador, que vive en una especie de gueto cultural creado por y para sí. Sus dirigentes muestran claras características de manipuladores, hacen uso de auténticas prácticas sectarias. Los hay además que defienden que ellos tienen siempre y en todo momento la interpretación correcta, poseen la infalibilidad doctrinal, mientras que otros se caracterizan por "vivir en el Espíritu" y para ellos lo más importante es sentir, "volar como los ángeles".

En el otro extremo aparecen los que están tan "integrados" en su entorno que casi no se diferencian de él. Son moralmente relajados, piensan que todo es relativo, aún el mismo personaje central de su fe, Jesús. En el aspecto de pareja, de concepto de familia, no creen que existan patrones a seguir, en este sentido todo vale. Se argumenta que si hay amor todo lo demás debe ser aceptado.

Dios sería visto de la misma forma, un Dios de amor, sólo de amor. Si se indica que en la Biblia también se habla de nuestra responsabilidad esto ya no se considera. Se sostiene que son antiguas formas, concepciones atrasadas, paradigmas ya superados. Si los primeros están ocupados en hacer caer una culpabilidad insoportable sobre los hombros de los creyentes éstos ni siquiera hablan ya del concepto de pecado y de la redención en la cruz. Los primeros han enterrado la mirada compasiva divina, su gracia; los segundos han enterrado su equidad. Ambos han deformado al Dios que predicaba Jesús.

Cuánto sufrimiento y dolor se hubieran ahorrado aquellos creyentes, tanto judíos como gentiles, si hubieran mirado para otro lado en aspectos morales. Cuánto desprestigio y problemas hubieran evitado callando su fe y apareciendo como tantos otros. Pero no lo

hicieron. Sabían que su Maestro no era un mito, creían que había muerto y resucitado y que su seguimiento implicaba mucho más que buenas palabras. Para ellos aquí estaba la clave, Jesús como intérprete de Dios.

Sin duda el Galileo presentó a un Dios bueno, habló de la gracia que liberaba pero también se refirió a la responsabilidad individual. Llamó a influir en el entorno, a clamar en contra de las injusticias, a dar de comer al hambriento.

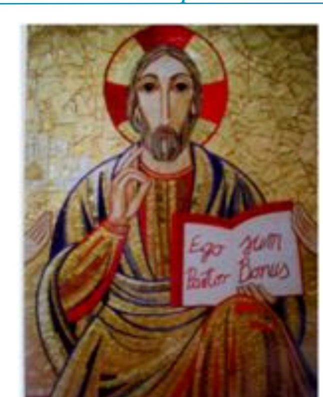
Aquellos hombres y mujeres que padecieron lo indecible conocían muy bien esto y tras enormes tensiones emocionales, presiones de todo tipo, castigos y vejaciones, decidieron que todo ello merecía la pena. Sopesaron lo que perderían comparándolo al tesoro que habían encontrado y las pérdidas fueron dadas por buenas. Creyeron que el Dios bueno, justo y santo tendría la última palabra y que ellos encontrarían el auténtico reposo en otro lugar, o mejor, en esta misma tierra pero renovada.

Para ellos esto no era relativo, algo basado en distintas interpretaciones, la cruz de Cristo estaba clavada en sus mentes y en sus corazones y ello los llevó a tomar su propia cruz.

No se consideraban ni conservadores ni progresistas, tan sólo cristianos, y un cristiano no está llamado a esconderse en su propio mundo ni tampoco a confundirse con el mismo. Se trata de ser sal y luz en medio de nuestra cultura, llamados a redimirla desde su interior. Ya lo dijo Bonhoeffer cuando habló de la gracia cara y la barata.
Esta última puede ser de varios tipos pero la cara sólo es de una clase, no hay lugar para engaños o confusiones. Es entre estos dos tipos de gracia de donde debe escoger el creyente, no existe una tercera opción.

"Vosotros sois la sal de la tierra. Si la sal se vuelve insípida, ¿con qué se le devolverá su sabor? Sólo sirve para tirarla y que la pise la gente." Jesús de Nazaret. ***R***

DIOS, MODELO DE FIDELIDAD



Fundación Diálogo (Facebook)

Cuando oímos hablar de fidelidad enseguida pensamos en las personas que cumplen sus compromisos o que mantienen el amor por largo tiempo. El término tiene muchas aplicaciones: fidelidad a una empresa, fidelidad a la pareja, fidelidad al rey o al superior. Y también fidelidad a Dios. En todos estos casos, el sujeto de la fidelidad es una persona humana. Cierto, también puede hablarse de un perro fiel, pero fundamentalmente la fidelidad es un atributo de las personas.

Y, sin embargo, el primero que es fiel, y el modelo de toda fidelidad, es Dios. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, a Dios se le atribuyen dos características estrechamente entrelazadas: misericordia y fidelidad. Dios es "rico en misericordia y fidelidad" (Ex 34,6; Sal 85,15; Rm 3,3). Rico, o sea, la misericordia y la fidelidad le desbordan por todas partes. Es fiel a su amor, a su misericordia, hasta el punto de que su fidelidad permanece siempre.

Fidelidad tiene que ver con fe. Uno suele ser fiel porque se fía de otro, aunque a veces uno es fiel no porque se fía de otro, sino porque mantiene su compromiso y su amor a pesar las infidelidades del otro. La madre es fiel a su hijo, mantiene su amor, a pesar de que en algunas ocasiones el hijo pueda portarse mal con ella. Ese es el caso de Dios que, a pesar de todas nuestras infidelidades, se mantiene fiel a su amor, y nos ama a pesar de todo. Nos ama porque él es así, el siempre fiel, un amante perdido. Si dejara de ser fiel, dejaría de ser Dios, dejaría de ser lo que es: Amor incondicional y definitivo. Como bien dice la segunda carta de Pablo a Timoteo: "si somos infieles, él permanece fiel, porque no puede negarse a sí mismo". Nótese la razón de porque permanece fiel: porque no puede negarse a sí mismo.

Entre los humanos no es fácil mantenerse fiel con aquellos que no son fieles. Pero es posible. En Dios no es solo una posibilidad. Es una realidad definitiva y siempre operante, porque él "es" fiel. No tiene fidelidad. "Es" fiel. La fidelidad no es una cualidad más junto a otras. Pertenece a la esencia de su ser. Dios se fía del hombre, confía en el hombre, espera siempre la vuelta del hombre. Con Dios siempre hay nuevas oportunidades.

M. Gelabert

MUJERES FILÓSOFAS

“Conserva celosamente tu derecho a reflexionar, porque incluso el hecho de pensar erróneamente es mejor que no pensar en absoluto” (Hipatia de Alejandría).

#5



Myia de Crotona. Aprox. 522 a. C. – 472 a. C.



Por Juan Larios

Presb. de la IERE

Según Menage Gilles, basándose en testimonios de Suidas y Clemente de Alejandría en su *Stromata,* era hija de Theano de Crotona y de Pitágoras, por tanto, hermana de Damo. Esto también lo atestigua Porfirio. Según Jámblico fue esposa de un gran atleta llamado Milón de Crotona (un personaje, según Porfirio, nada aconsejable).

Según Timeo de Tauromenio, Myia era sacerdotisa de Deméter, y había dirigido a las vírgenes de Crotona. También Luciano de Samotracia nos dice que era una mujer muy conocida, hermosa y una docta poetisa.

Lo llamativo en este caso es que Jámblico solo la nombre para decir que era esposa de Milón. Omite que fuera hija de Pitágoras y que fuera poeta y autora de varias epístolas, de las cuales solo nos ha quedado una.

Carta de Myia a Phyllis



Representación de Myia de Crotona

" Estás próxima a verte constituida en el estado de madre; y todos tus cuidados deben emplearse ahora en la elección de una buena nodriza. Procura que se predomine en términos que pueda negarse constantemente a las caricias de su marido: que sea limpia y modesta; que no tenga la pasión del vino, ni sea muy dormidora; que sea su leche pura y nutritiva. De esta elección que vas a hacer depende toda la vida de un hijo amado.

Una buena nodriza debe emplear todos los instantes en el cumplimiento de sus deberes. Debe consultar con la prudencia y no con su capricho sobre las ocasiones en que ha de presentar el pecho a la criatura; así es como le fortificará la salud. Tampoco es menos necesario que ella espere para entregarse al sueño a que el niño desee dormirse.

Ten cuidado de que no sea de un humor colérico; también sentiría yo que llegase a mí noticia de que fuese tartamuda: debes procurar el que haya nacido en Grecia, no sea que por imitación contraiga tu hijo un acento vicioso. Sobre todo que sea prudente en la elección de sus alimentos, y que no coma, ni aun de los sanos, sin mucha precaución.

Importa mucho que después de que las criaturas se han atracado de leche se las deje dormir: este agradable descanso, indispensable a su debilidad, hace su digestión más fácil. Si fuera absolutamente indispensable el darle algún otro alimento, además de la leche de su ama, acuérdate de que debe ser simple y ligero. A mí me parece que el vino es una bebida demasiadamente fuerte para ellos; si le dieses algo, mézclale a lo menos para que se aproxime a la suavidad de la leche.

Yo no te aconsejaría que le bañases todos los días, bastará de cuando en cuando; porque es muy esencial acomodarse a su temperamento. Ni observes con menos atención cuál debe ser el aire que respire tu niño. Que no sea excesivamente caluroso, ni tampoco muy frío. Su habitación no debe estar ni muy cerrada, ni muy expuesta al viento, ni el agua que beba deberá ser demasiado ligera, ni muy pesada.

No le pongas unos pañales ásperos ni pesados, y sean bastante anchos para que puedan envolverle bien, pero no tanto que le incomoden. Debe atenderse siempre a la naturaleza; ésta pide que se satisfagan sus necesidades, pero sin superficialidad ni magnificencia. **R**

NaturalezaPlural



Las ranas que pasan seis meses congeladas y luego vuelven a la vida

Descubren los secretos de esta extraordinaria criatura para sobrevivir en Alaska a temperaturas nunca antes registradas de -20ºC



Una rana de la madera de Alaska crea un hibernáculo para pasar congelada el largo invierno - Uwe Anders

EL SUEÑO DE LA CRIOGENIZACIÓN, conservar a muy baja temperatura a seres para reanimarles en un futuro, es una realidad en Alaska. Las ranas de la madera lo hacen cada otoño para prepararse para sobrevivir al duro invierno de esas latitudes. Y, según explican los científicos que las han estudiado, se recuperan con mucho mejor aspecto que el filete que sacamos del congelador tiempo después en nuestro hogar. El secreto para logra tal hazaña es bien conocido, pero ahora los investigadores han podido comprobarlo en su medio natural. Y se han dado cuenta de que la tolerancia al frío de estas ranas es mucho más extremo del que se creía.

«Las ranas de la madera de Alaska pasan más tiempo de congelación y descongelación que un filete en el congelador y la rana vuelve a la vida en la primavera en mejor forma que la carne», afirma Don Larson, de la Universidad de Alaska Fairbanks y autor principal del estudio, publicado en Journal of Experimental Biology.

En el interior de Alaska, las ranas de la madera pasan el invierno en el suelo cubierto por mantillo y hojarasca, creando hibernáculos, donde las temperaturas pueden mantenerse por debajo de cero durante más de seis meses, alcanzando incluso los -20ºC.

Un «abrigo» de glucosa

Cuando las células se congelan, se secan y mueren con el tiempo. Para prevenir este efecto, las ranas embalan sus células con glucosa (un tipo de azúcar) que reduce el secado y estabiliza las células, lo que los científicos llaman un proceso de crioprotección.

«La concentración de azúcar dentro de la célula ayuda a equilibrar la concentración de sales fuera de la célula que se produce cuando se forma hielo», dice Brian Barnes, director del Instituto de Biología Ártica UAF, experto en la fisiología de clima frío y coautor del estudio. «El azúcar y otros crioprotectores mantienen el agua dentro de la célula».

Larson descubrió que cuando las ranas de la madera se encuentran en su entorno natural acumulan concentraciones mucho más altas de glucosa en los tejidos que las ranas congeladas en el laboratorio. Las concentraciones de glucosa en las ranas en su ambiente eran 13 veces mayores en el tejido muscular, 10 veces mayores en el tejido cardíaco y 3,3 veces mayores en el tejido hepático en comparación con las ranas de laboratorio. Esta protección adicional permite a las ranas sobrevivir a temperaturas más frías durante un tiempo más largo de lo que antes creían los científicos.

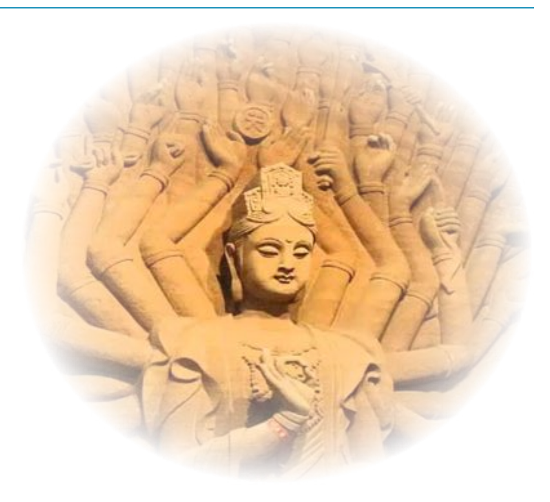
Larson cree que el proceso permite a las ranas sobrevivir a temperaturas de -18ºC durante un máximo de 218 días con el 100% de supervivencia. Anteriormente, ranas recogidas de lugares del este de EE.UU. y Canadá habían demostrado una supervivencia más baja, ya que solo sobrevivían congeladas unas semanas y no a menos de -7,2ºC. ¿Cuál es la razón?… *R*

En el interior de Alaska, las ranas de la madera pasan el invierno en el suelo cubierto por mantillo y hojarasca, creando hibernáculos, donde las temperaturas pueden mantenerse por debajo de cero durante más de seis meses, alcanzando incluso los -20ºC.

Artículo completo (visto julio 2018):
https://www.abc.es/ciencia/20140723/abci-ranas-pasan-seis-meses-201407231123.html

CULTURA RELIGIOSA HINDÚ

#7



Descripción de la Madre Kali (VII)

Alberto Pietrafesa

Empleado público del Ministerio de Agroindustria de Argentina. Exégeta autodidacto. Estudioso de las lenguas originales de la Biblia, la exégesis y la hermenéutica bíblica. Investigador orientalista. Colaboró en varios sitios de Investigación bíblica en Facebook.

UNA PARTICULARIDAD que más llama la atención a los occidentales es constatar la gran cantidad de brazos que ostentan muchas imágenes hindúes y budistas.

El hecho no parece habitual en el mundo occidental, salvo en las representaciones de la Hécate griega (quien aparece generalmente con cuatro brazos). Sin embargo, se decía que en las declaraciones bajo tortura, algunos caballeros templarios informaron sobre las apariciones de "demonios" provistos de varios brazos.

Como ya dije en una nota anterior, debe quedarnos muy claro que el hinduista y el budista medianamente inteligentes no creen literalmente en que las "entidades" a las que rinden culto tengan tal multitud de brazos y, menos aún, que tengan siquiera alguna forma.

Por dar un ejemplo tomado del Cristianismo, representar al Espíritu Santo en forma de paloma blanca es indicar los conceptos de pureza, elevación, espiritualidad y maternalidad de la *Ruaj Ha Kodesh*.



Hécate

Es evidente que en la minuciosa elaboración de las imágenes hindúes y budistas se toma muy en cuenta el carácter simbólico al que deben apuntar los elementos presentes en cada imagen.

Un ejemplo curioso de tal particularidad es cierta imagen budista de Avalokiteshvara (en sánscrito, "El Señor que mira hacia abajo"), encarnación de la Compasión Activa del Absoluto,



Avalokiteshvara

la cual se representa (en ciertos casos) ostentando mil brazos y manos.

Hecha esta aclaración, la razón de mostrar a las divinidades hindúes como provistas de varios pares de brazos obedece a la necesidad de expresar los diversos atributos espirituales de las mismas, los cuales están plasmados, básicamente, por ciertos gestos hechos con las manos (mudras) y por las armas y otros ornamentos empuñados por las mismas.



Obispo empuñando un cayado y ejecutando el gesto de bendición

Para que quede más claro, vemos a un obispo que, con su mano izquierda, empuña un cayado mientras que eleva la derecha ejecutando el gesto de bendición. El empuñar el cayado indica que estamos ante un "pastor de almas", mientras que el gesto de bendición indica que dicho "pastor de almas" (en tanto emisario de la Divinidad) está dotado con el don de la bendición para sus fieles.

Veamos otro ejemplo en el mundo secular: todo Rey del Imperio Británico ostenta en la ceremonia de coronación (entre otras joyas) un cetro en su mano derecha y un orbe en su izquierda. El cetro remeda los antiguos bastones de mando militares e indica que el Rey ("Por la Gracia de Dios") es soberano y tiene el poder de regir sobre su imperio.

Por otra parte, el orbe (una esfera hueca de oro rematada por una cruz) simboliza el papel del monarca como "Defensor de la fe".

Si bien hay varias representaciones de la Madre Kali que la presentan con sólo un par de brazos, la mayoría de ellas la muestran con varios pares, lo que indica en cada caso la multiplicidad de atributos metafísicos que se le atribuyen: a mayor cantidad de brazos (con sus respectivos mudras, armas y ornamentos) mayor cantidad de atributos expuestos. ***R***



Isabel de Inglaterra

Jai Kali Ma





Vuelos y viajes espaciales



6. Llegada a la Luna



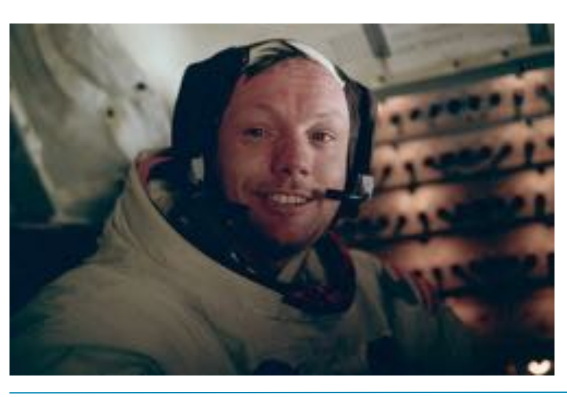
20 DE JULIO DE 1969. Por las pantallas de los televisores conectados por mundovisión con el espacio, van a llegar imágenes de un sueño compartido que se está convirtiendo en realidad: la conquista de la Luna.

Para el primer alunizaje de la historia se elige un lugar situado en la parte centro-occidental del Mar de la Tranquilidad. Y es en este perdido cráter selenita, donde se encuentra el LEM con sus cómicas patas de araña, desde donde se lleva a cabo el diálogo con la base de Houston, la radiocrónica de la conquista de la Luna.



La puerta se ha abierto. **Neil Armstrong** ha descendido apenas sobre suelo lunar, ha dejado la primera huella y ha pronunciado, al descender de la escalerilla, la histórica frase (preparada, claro): "Es un pequeño paso para un hombre, pero un gigantesco salto para toda la humanidad".

Aldrin fue el segundo astronauta en pisar suelo selenita. En un momento de la transmisión comenta: "Desde aquí se aprecia un panorama bellísimo. Es un poco parecido a algunos desiertos de los Estados Unidos". El diálogo continúa, naturalmente, hasta el momento de subir de nuevo a bordo. Han transcurrido más de catorce horas, todas utilizadas para realizar importantes experimentos y recoger muestras, cuando el LEM **Eagle**, el águila, vuelve a su nido, al módulo de servicio **Columbia** en el que se ha quedado esperando Michael Collins.



La conquista de nuestro satélite natural fue la lógica conclusión de un programa iniciado en mayo de 1961, cuando el entonces presidente de los Estados Unidos John Kennedy anunció la decisión del país de impulsar con todas sus fuerzas este proyecto.

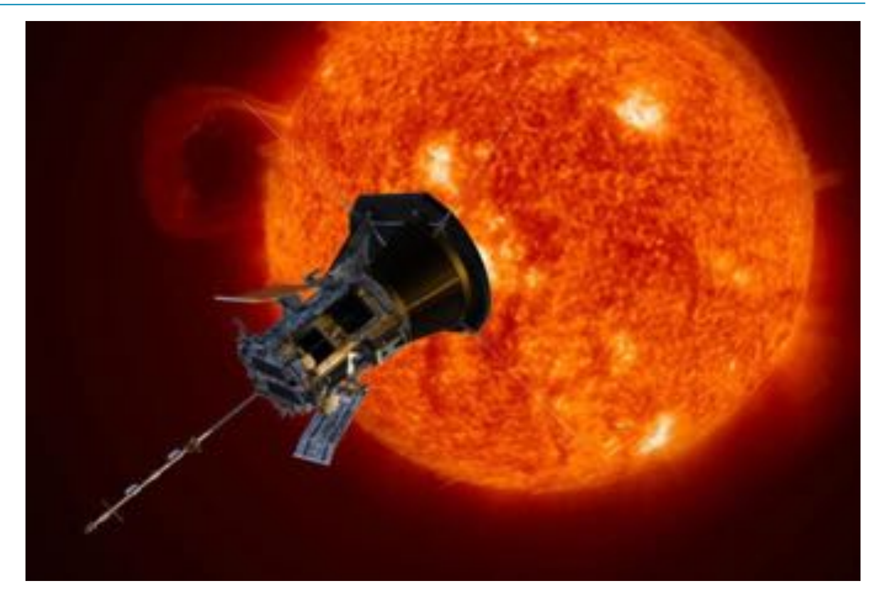
Las etapas tecnológicas que hicieron posible la conquista de la Luna habían sido superadas aun antes de 1961, y fueron cubiertas por dos programas: "Mercury" y "Géminis". Iniciado en 1958, el proyecto "Mercury" era un programa terminado y, en el contexto de la empresa "Apolo-Luna", representó el primer paso para realizar un vehículo espacial capaz de llevar un hombre a la superficie selenita.

El segundo escalón, representado por el programa "Géminis", permitió llevar a cabo un vehiculo mucho más avanzado, capaz de transportar a dos hombres. Durante las 10 misiones "Géminis" enviadas al espacio entre marzo de 1965 y noviembre de 1966, los astronautas aprendieron a realizar actividades extra-vehiculares, a efectuar maniobras de "rendez-vous" en órbita y a llevar a cabo experimentos científicos limitados.

La verdadera prueba de que el hombre podía soportar la ausencia de gravedad, sin efectos negativos durante un período suficiente que permitiera realizar el viaje Tierra-Luna, surge de la misión "Géminis 7" que se prolongó catorce dias: del 4 al 18 de diciembre de 1.965.

El proyecto Apolo siguió llevando astronautas a la Luna hasta que fue abandonado, después del Apolo 17, por razones económicas. ***R***

Lanzada con éxito la sonda de la misión Parker Solar rumbo al Sol



La madrugada del domingo 12 de Agosto a las 3:31 hora local de Florida, 7:31 GMT, despegaba la sonda espacial de la misión Parker Solar, desde la Estación de la Fuerza Aérea de Cabo Cañaveral, en Florida a bordo de un cohete Delta IV Heavy.

Todo se llevó a cabo según lo previsto, y unas dos horas después del lanzamiento, los directivos de la misión informaban de que la nave espacial se encontraba en perfectas condiciones y operando con normalidad.

La misión viajará a través de la atmósfera del Sol, enfrentando condiciones de calor y radiación brutales. “Esta sonda viajará a una región que la humanidad nunca ha explorado antes”, dijo Thomas Zurbuchen, el administrador asociado de la Dirección de Misiones Científicas en la sede de la NASA en Washington. “Esta misión responderá a preguntas que los científicos han tratado de descubrir durante más de seis décadas”.

Comprender el Sol siempre ha sido una prioridad para los científicos espaciales. Estudiar cómo el Sol afecta al espacio y al ambiente espacial de los planetas es el campo conocido como heliofísica. El campo no solo es vital para comprender la estrella más importante y la que sostiene la vida de la Tierra, sino que también es compatible con la exploración en el sistema solar y más allá.

La nave espacial, del tamaño de un automóvil pequeño, viajará directamente a la atmósfera del Sol a unos 4 millones de millas de la superficie de la estrella. Los principales objetivos de la ciencia para la misión son rastrear cómo la energía y el calor se mueven a través de la corona solar y explorar qué es lo que acelera el viento solar y las partículas energéticas solares. La misión revolucionará nuestra comprensión del Sol, donde las condiciones cambiantes pueden extenderse al sistema solar, afectando a la Tierra y otros mundos…

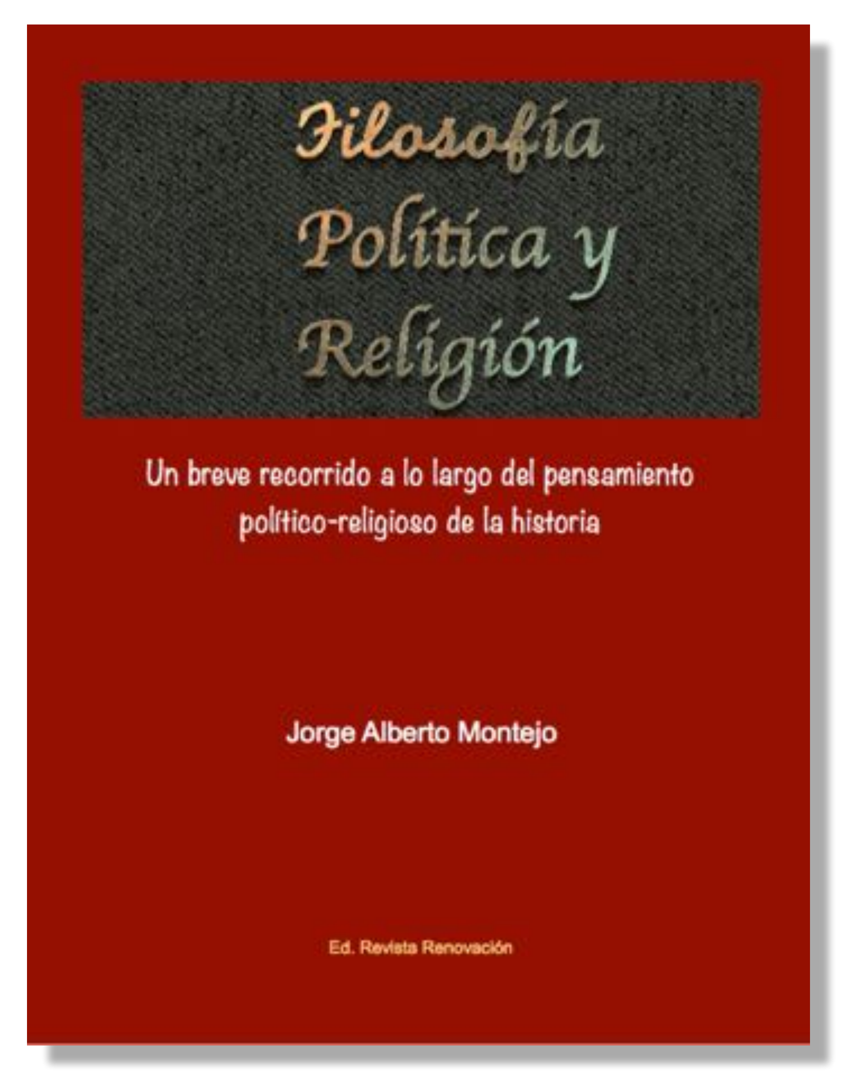
La velocidad de la nave espacial es tan rápida que en su punto más cercano, irá a aproximadamente 692.000 kilómetros por hora. Eso es lo suficientemente rápido como para llegar desde Washington DC a Tokio en menos de un minuto.



Artículo completo: http://blog.nuestroclima.com/lanzada-con-exito-la-sonda-de-la-mision-parker-solar-rumbo-al-sol/

FILOSOFÍA POLÍTICA Y RELIGIÓN

Por
Jorge Alberto Montejo



Abordar el tema de la *Filosofía política* unida a la *Religión* no deja de ser una tarea ardua dada la complejidad de ambas materias y la diversidad de argumentos y planteamientos esgrimidos a lo largo de la Historia.

El ensayo que ahora iniciamos pretende ser, desde la profundidad del análisis investigativo y exploratorio, un acercamiento al complejo y muchas veces mal entendido mundo de la *Filosofía política* en unión con la *Religión* cuando visto desde la simpleza y la superficialidad parecen dos mundos enfrentados, al menos aparentemente en muchos casos. Pero, nada más lejos de la realidad, como veremos.

Desde sectores religiosos más conservadores y radicales se ha visto la política como algo de lo que hay que desconfiar cuando no rechazar. Y otro tanto desde el radicalismo totalitario de distinto signo político hacia la religión. Sin embargo, la *Filosofía de la Historia* siempre ha marchado pareja con la política y la religión… (Introducción, Autor).

Obra gratuita disponible en:
http://revistarenovacion.es/e-Libreria.html



SOBRE EL AUTOR



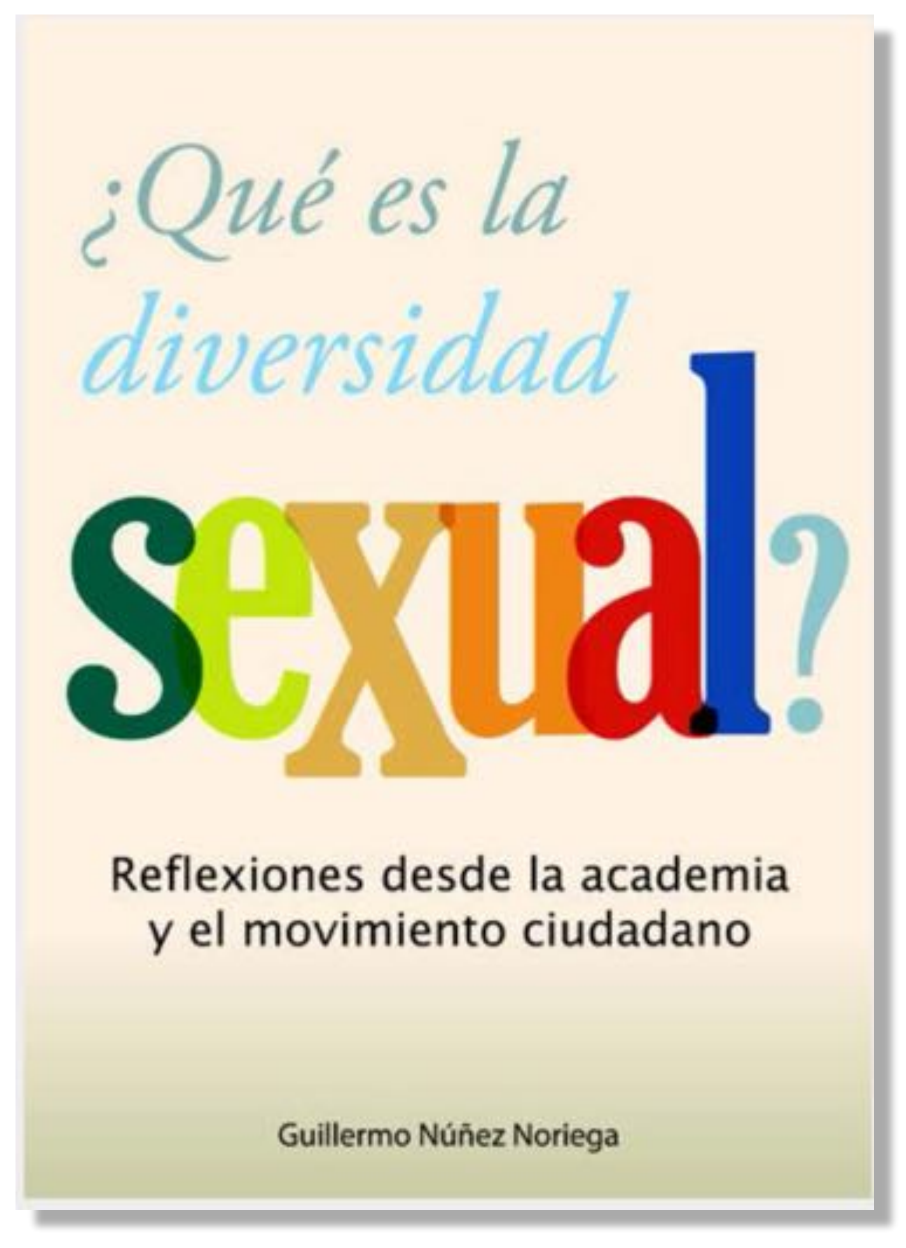
Jorge Alberto Montejo realizó estudios de Ingeniería Técnica Industrial, graduándose en Dibujo Técnico y Proyección.

Licenciado en Pedagogía y Filosofía y Ciencias de la Educación por la UNED, efectuando prácticas y especialización en Psicopedagogía en el Departamento de Psicología de un Centro de Atención a Disminuidos Físicos de Castilla-La Mancha. Estudioso e investigador en Religiones Comparadas. Desde hace años se dedica a la docencia privada.

¿QUÉ ES LA DIVERSIDAD SEXUAL?

Por Guillermo Núñez Noriega

Editorial Abyayala



https://abyayala.org/Abyayala2018/

Esta publicación es una introducción informada sobre un tema de creciente interés social y político: la diversidad sexual. En él se discuten los equívocos más comunes en el uso del término y se presenta una propuesta conceptual desde el feminismo y los estudios queer e inclusive las preocupaciones y discusiones más comunes del movimiento ciudadano. El texto se convierte en un recurso valioso para apoyar la información especializada de estudiantes y miembros de organizaciones civiles con trabajo en el campo para personas que desean entender el significado de un término ampliamente utilizado en nuestros días por diferentes actores sociales.

Guillermo Núñez Noriega (Guaymas, Sonora, México, 1967) es licenciado en Sociología por la Universidad de Sonora, Maestro en Artes, especialidad en Humanidades por la Universidad Estatal de Arizona y Doctor en Antropología Cultural por la Universidad de Arizona



La Biblia misma no afirma ser "inspirada"

Un análisis y comentario crítico y exegético del texto griego de 2 Timoteo 3:16 y otros catorce artículos de gran interés



AMAZOM
Formato Kindle 6,27 $

Este libro reúne quince artículos escritos de manera independiente, relacionados y propios del campo de los estudios bíblicos; pero escritos en contextos y momentos distintos y específicos.

Los quince artículos que conforman esta obra están escritos con un enfoque crítico a ultranza; desde la perspectiva y el campo de los estudios bíblicos exegéticos, críticos y académicos.

Debo advertir que con estos artículos no pretendo validar ni defender teología sistemática alguna; pues, como siempre, escribo y evito mostrarme servil y acrítico frente a cualquier y toda teología sistemática.

Ahora bien, esta obra sí pone de manifiesto una sincera y declarada preocupación por hacer oír la propia voz de los textos bíblicos; un respeto profundo por los mismos, y el objetivo no oculto por tratar de comunicar lo que estrictamente dicen los textos bíblicos en sus idiomas originales y en sus propios contextos históricos y socioculturales. Esto así, al margen de cómo el mensaje original de los textos coincida o más bien ponga bajo cuestionamiento algunos de los postulados de teología sistemática alguna.

Es pues, nuestro objetivo, el que esta obra pueda ayudar a una mejor comprensión de los textos bíblicos implicados y analizados; a la profundización de los estudios bíblicos, a la revisión y reformulación de algunos dogmas teológicos a lo interno de la fe cristiana, y sea a la vez un estímulo e invitación para involucrarse o al menos familiarizarse con los estudios bíblicos y teológicos exegéticos, críticos y académicos. (Autor).



Héctor Benjamín Olea Cordero

El Profesor Héctor Benjamín Olea Cordero es un biblista y teólogo protestante. Profesor universitario de hebreo, griego, estudios bíblicos y teológicos. También es el presidente y fundador del Instituto Dominicano de Ciencias Bíblicas IDCB, Inc. El Profesor Olea Cordero fue miembro del equipo de estudiosos de las lenguas bíblicas que trabajó en la versión de la Biblia llamada La Nueva Traducción Viviente.